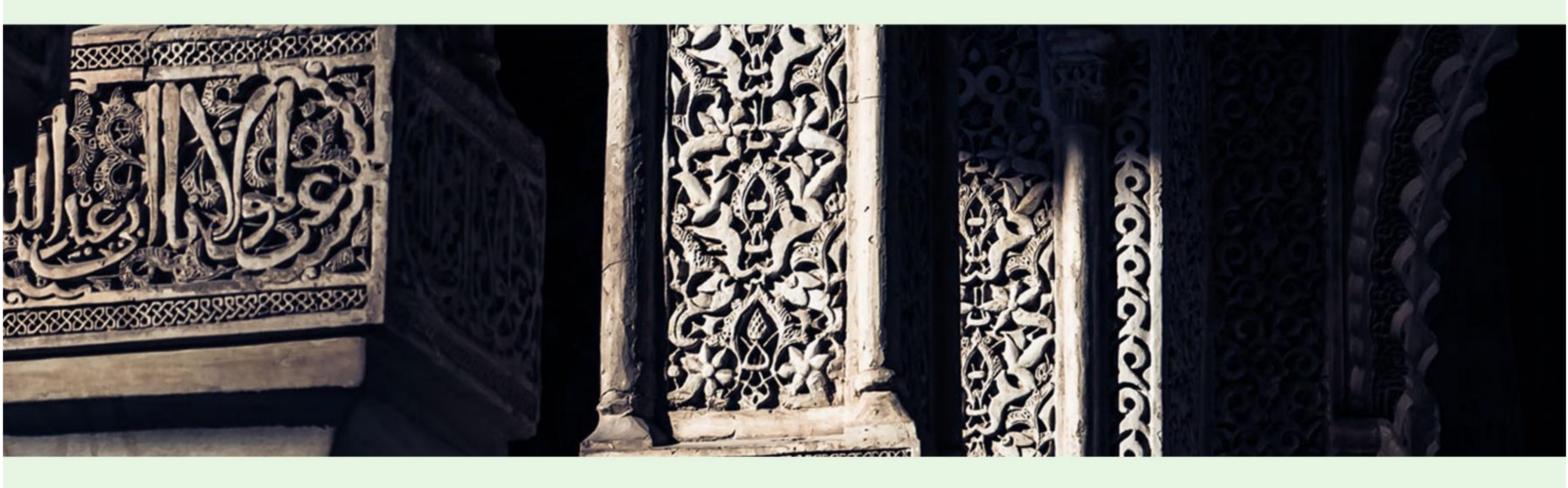
المستوى الأول



دَلائلُ أُصولِ الإسْلامِ



الطبعة الثانية - ١٤٣٩هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدمة المستوى الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجميعن أما بعد:

فإن من أهم القضايا التي راعتها إدارة برنامج صناعة المحاور في مرحلة الإعداد الأولي لمقرراته: أهمية تعزيز اليقين، وتثبيت الإيمان، وتأصيل الثوابت، قبل الدخول في غمار مواد الشبهات والرد عليها؛ وذلك لإدراكنا أن باب الشبهات حَرِجٌ ضيّق، فقسّمنا البرنامج –بناء على ذلك– إلى قسمين:

القسم الأول: بنائي، ويتكون من ثلاث مستويات، تؤسس اليقين، وتؤصل الثوابت، وتبني منهجية الاستدلال، وتُنظّم العقل والمعرفة لدى المسلم.

والقسم الثاني: هدمي، يستعرض أهم الشبهات (المنتشرة)، ولا يتعرض لشبهات مندثرة ميتة، ويرد عليها بأسلوب محكم، وطريقة متقنة، كما يعطي للدارس مهارة جيدة في اكتشاف أخطاء المشككين في الإسلام، ومغالطاتهم الاستدلالية.

وفي ظل التخبط المعرفي والاختلال المنهجي الذي يقع فيه كثير من القُرّاء المعاصرين، حرصت إدارة برنامج صناعة المحاور على تقديم منهجية معرفية متسلسلة منضبطة، تضع كل معلومة موضعها، وكل لبنة في محلها الذي يليق ببناء الإسلام المهيب.

وبخصوص المستوى الأول فإن الهدف العام الذي يحققه هذا المستوى هو: تعزيز اليقين بصحة الإسلام، ومعرفة دلائله المثبتة لذلك.

ويتألف من أربعة مكونات:

- المكون الأول: أدلة وجود الله وكماله.
- المكون الثاني: أدلة النبوة.
- المكون الثالث: أدلة صحة القرآن.
- المكون الرابع: ضرورة الدين ومحاسن الإسلام.

وهذه المكونات هي المواد الأربعة التي يتضمنها المستوى الأول من البرنامج، وقد تنوعت الدلائل المعروضة فيها بين الفطرة والعقل والنقل.

وسيخرج الدارس للمستوى الأول من برنامج صناعة المحاور –بمشيئة الله– بنتيجة مفادها: أن الاعتقاد بصحة دين الإسلام ليس أمراً عاطفياً يدفع إليه التعصب للآباء، أو الاطمئنان للسائد، بل هو حقيقة مبنية على براهين كثيرة متنوعة قاطعة، تخضع لها العقول والقلوب.

ونوصي الإخوة والأخوات بالاجتهاد والصبر على التحصيل، سائلين الله لنا ولهم التوفيق والقبول.

إدارة مركز صناعة المحاور



المستوى الأول

دَلائلُ الإسلامِ

المادة الأولى

أدلة وجود اللّٰه

أهداف مقررات المادة الأولى مِن المستوى الأول :

١. أنْ يُدرك الدارس أنَّ الإيمان حقيقة مُبرهنة وليس مجرد شعور وجداني لا يمكن إثباته.

٢. أن يتم تعزيز اليقين بأصول الإسلام وذلك بعرض أدلة متنوعة وممنهجة عليها.

٣. أن يُدرك الدارس دور العقل والمبادئ العقلية في الدلالة على وجود الخالق تبارك وتعالى.

٤. أن يُدرك الدارس المعاني المركوزة في الفطرة الإنسانية ودورها في الدلالة على وجود الله سبحانه.

٥. أن يُميّز الدارس المعارف الضرورية وأهميتها كأساس للمعرفة البشرية.

٦. أن يعي الدارس أثر إنكار وجود الخالق على المنظومة المعرفية والأخلاقية وعلى الحياة الإنسانية ككل.

٧. أن يفهم الدارس الأصول الكلية التي يتأسس عليها الإيمان بالله تبارك وتعالى.

٨. أن يتمكن الدارس من فهم أنَّ الإيمان بالله عزَّ وجل ضرورة عقلية، معرفية، نفسية، فطرية، وضرورة أخلاقية، واجتماعية.

٩. أن يتعرّف الدارس على الأصول التي تدل على ثبوت الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى.

مكونات المادة الأولى

تتألف المادة الأولى في المستوى الأوَّل من ثلاثة مقررات أساسية ومقرر إثرائي، أما المقررات الأساسية فهي:

١. الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله للدكتور سلطان العميري.

٢. الأدلة العقلية على وجود الله للدكتور سلطان العميري.

٣. الأدلة الفطرية على وجود الله للأستاذ عبد الله العجيري.

وأما المقرر الإثرائي فهو:

١. الأدلة العقلية على وجود الله للأستاذ عبد الله العجيري.





دلائل أصول الإسلام

أدلة وجود الله



الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله



د. سلطان العميري





الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله

ليس المراد بالأصول في هذا السياق الأدلة العقلية التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله وكماله، وإنما المراد بها المعاني الكلية التي يتأسس من مجموعها الإيمان الصحيح السالم من النقص والعيب في التصديق بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، المدبر له والمتصرف في شؤونه، والمتصف بصفات الكمال والجلال.

والأصول الكلية التي يتأسس عليها الإيمان بوجود الله وكماله متعددة، وأهمها:

الأصل الأول: أن الإيمان بالله ضرورة عقلية وفطرية:

ومعنى هذا الأصل أن الإيمان بوجود الله وربوبيته للكون ليس مجرد قضية عاطفية، لا تقوم على أسس استدلالية، وليس مجرد تجربة نفسية عرفانية، لا تستند إلى برهان موضوعي، وإنما هو حقيقة معرفية تصديقية يقينية، تنبع من غريزة باطنية، وتقوم على أسس عقلية أصيلة، وتنطلق من براهين علمية يقينية، وترتبط بمبادئ فطرية جلية، يخضع لها العقل السليم، ويقر بصحتها.

فالله تعالى قد خلق كل إنسان خلقة تقتضي الإقرار بأن له خالقا وموجدا ومدبرا، وتستوجب الإيمان بوجود الله وخلقه ومعرفته، وهي الغريزة ذاتها التي يفرق بها الإنسان بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والنافع والضار، والحسن والقبيح، وهي الغريزة ذاتها التي يدرك بها الإنسان بأن لكل حادث سببا، وأن الكل أعظم من الجزء، فكل هذه الأمور قوى غريزية جعلها الله في داخل كل إنسان.

وقد أقام المؤمنون بالله أدلة كثيرة، تثبت صحة معتقدهم في وجود الله وخلقه للكون، وكل تلك الأدلة –كما سيأتي بيانه– مرتبة بمبدأ عقلي فطري ضروري، وهو مبدأ السببية، الذي يعني أن لكل حادث محدثا، ولكل مسبب سببا، وأنه لا يمكن وجود شيء بعد عدمه بدون أن يكون له فاعل نقله من العدم إلى الوجود.

وقد تنوعت الدلالات الوجودية التي تعتمد على هذا المبدأ، فبعضها راجع إلى أصل خلق الكون وإيجاده من العدم، وبعضها راجع إلى إتقان خلقة الكون وإحكام قوانينه بعد وجوده، وكل ذلك سيأتي له تفصيل مطول.

فإيمان المؤمنين بوجود الله يستند إلى أصول عقلية بدهية، غائرة في النفس البشرية، ومتأصلة فيها، لا يمكن الانفكاك عنها بحال.

ولأجل عمق إيمان النفس الإنسانية بمبدأ السببية وعظيم تأثيره فيها، كان الإيمان بالله تعالى أمرا فطريا مطبوعا في الكيان الإنساني، فالإنسان السوي الفطرة الذي لم يتعرض للمؤثرات الخارجية لا يجد في نفسه حاجة إلى البحث عن الدليل المثبت لوجود الله؛ لكونه يجد ذلك مستقرا في نفسه.

فالإيمان بوجود الله لا يختلف من حيث مبدأ الفطرية عن إيمان الناس بالمبادئ الفطرية الأخرى، كالإيمان بأن الجزء أصغر من الكل، وأن الواحد أقل من العشرة، ونحوهما.

الأصل الثاني: أن الإيمان بالله ضرورة معرفية:

ومعنى هذا الأصل أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن يقوم لها نظام ولا يستقيم لها قانون ولا يصلح لها حال ولا ينضبط لها استدلال إلا مع الإيمان بالله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الحياة الإنسانية لا تنتظم ولا تستقيم إلا بالمعرفة الصحيحة المنضبطة في تصوراتها ومنهج البحث والاستدلال فيها، ومتى ما وقع الخلل في التصورات المعرفية، أو في مسالك الاستدلال، ستفسد الحياة الإنسانية لا محالة، ويعتريها الشك والاضطراب، وستفسد جميع التعاملات الحياتية مع ذلك.

وإذا ثبتت أهمية انضباط المعرفة الإنسانية، وضرورة اتساق مسالك الاستدلال فيها، فإن ذلك لا يتحقق إلا بوجود الضرورات العقلية، وسلامتها من الخدش والاضطراب؛ لكون العلوم التي يحصلها الإنسان في حياته بطريق الخبرة والتجربة والتأمل لا بد لها من أصول تستند إليها، وهي المبادئ الضرورية، فإن فسدت تلك المبادئ أو اضطربت، فسيدخل الخلل في المعارف

النظرية ويدخلها الفساد، فمن المعلوم أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما إما التسلسل أو الدور، والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء(١).

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن تكون قضية أخرى.

فإن كانت هي نفسها فهو باطل؛لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضية أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية، فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري.

وفي بيان ضرورة انقسام المعارف إلى هذين القسمين يقول ابن تيمية: "البرهان الذي ينال بالنظر في العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (١٤).

كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها"[٢].

وإذا ثبت أن المعرفة الإنسانية لا بد فيها من الاستناد إلى الضرورات العقلية التي ينتهي إليها الاستدلال، فإن ثبوت تلك الضرورات في الواقع لا يمكن تصوره إلا مع وجود المطلق؛ لكون الضروريات لا تكون إلا مطلقة، والمطلق لا يثبت إلا بالمطلق، فالنسبي لا يمكن أن يكون مستندا لثبوت المطلق؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه لغيره، ولا يوجد مطلق في الوجود إلا الله تعالى، والمنكر لوجود الله لا يمكنه أن يسلم بوجود المعاني المطلقة؛ لأن كل ما يحصله بحسه وعقله الإنساني القاصر لا يكون إلا نسبيا.

وأما المطلقات الضرورية التي يدركها بعقله فجنسها من خلق الله وفطرته التي فطر الناس عليها، فهي أصل كل ما يحصله الإنسان من المعارف في حياته، ولولا وجود تلك المبادئ المطلقة لما استطاع الإنسان أن يبني التصورات الكلية عن الموجودات، ولما استطاع أن يصل إلى اليقين في معارفه.

فثبت أن وجود الله والإيمان بخلقه للكون هو الأساس الأولي الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية، والضمانة التي لا استقرار للنظام المعرفي ولا انضباط له إلا بوجودها، ولا يمكن للمرء أن يسلم من التناقض المعرفي إلا به.

الأصل الثالث: أن الإيمان بالله ضرورة نفسية:

ومعنى هذا الأصل: أن الإنسان لا يمكن أن تستقر نفسه، وتهدأ روحه، إلا مع الإيمان بوجود الله، الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده.

ووجه ذلك: أن كل إنسان لا بد أن يكون مريدا قاصدا، ولا يمكن أن يخلو من الإرادة

---

(٢) درء تعارض النقل والعقل (٣/ ٣٠٩).

والقصـــد بحال، بل خلوه من هذه الخاصـــية محال، لكون الشـــعور والإرادة من لوازم الحقيقة الإنسانية، فلا يتصور أن يوجد إنسان لا إرادة له البتة.

والإرادة والقصد لا تتصور إلا مع وجود متعلق مراد ومقصود، ولكن المرادات لا تخلو من حالين: إما أن تكون مرادات لغيرها، وإما أن تكون مرادات لذاتها، ولا بد للإرادة الإنسانية أن تنتهي في تعلقها إلى مراد لذاته؛ لأن تعلقها بشيء مراد لغيره يجعلها في قلق مستمر وبحث دائم وتطلب مؤبد للمنتهى الذي تنبع منه كل المرادات والتعلقات.

وإذا ثبت ذلك فإنه لا يمكن أن يكون المخلوق مرادا لذاته؛ لأن وجوده ليس من ذاته، فقد كان معدوما ثم وجد، وســـيلحقه العدم بعد وجوده، فلم يبق إلا أن المراد لذاته يجب أن يكون قديما مستقلا في وجوده عن غيره، مستغنيا بنفسه غير محتاج لغيره، ولا يوجد من يتصف بذلك إلا الله تعالى، فدل على أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفسية للإنسان.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: "النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنع فيها، فإن الشـــعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصـــور أن تكون النفس إلا شـــاعرةً مريدةً...

ولهذا ذكر صـــلى الله عليه وســـلم أن أصـــدق الأسماء حارث وهمام[٣]، وهي حيوان، وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك، فلا بد لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مرادًا لنفســـه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفســـه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسـل في العلل الغائية، وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنســـان من مراد لنفســـه، فهذا هو الإله الذي يألهه القلب، فإذًا لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه"[٤].

---

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، رقم (٤٩٥١).

(٤) درء تعارض النقل والعقل (٨/ ٤٦٥-٤٦٤).

الأصل الرابع: أن الإيمان بالله ضرورة أخلاقية اجتماعية:

ومعنى هذا الأصل: أن الناس لا يمكن أن يقيموا لأنفسهم نظاما أخلاقيا صالحا لضبط السلوك الإنساني وتسيير حياتهم في الأرض إلا مع الإيمان بوجود الله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الأخلاق مكوِّن ضروري من مكونات الحياة الإنسانية، وأنه لا يمكن أن تقوم الحياة، ولا تستقيم مسيرتها، إلا بالأخلاق الصالحة، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك نظاما كاملا واضحا عن الأخلاق، بل إن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح والبحث عن الكمال والاستقامة، وذلك كله إنما يكون بالأفعال الأخلاقية.

والمنظومة الأخلاقية هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسان عن مرتبة البهيمية إلى مستوى أعلى وأرقى في التعامل والتصرف في الحياة، فكل التصرفات الإنسانية الحياتية مبنية على الأخلاق، فالبيع والشراء، والصدقة، والزواج، والصداقة، والاشتراك في الأعمال، وتداول الأخبار وتناقلها، والأخذ والإعطاء، وغيرها، مرتبطة بطبيعة الأخلاق التي تهيمن على حياة الإنسانية، فلا حياة للإنسان بلا أخلاق، ومتى ما اختفت الأخلاق من حياة الإنسان، أو اضطرب نظامها، فإن ذلك مؤذن بفساد الحياة الإنسانية كلها.

وإذا ثبت أن النظام الأخلاقي أمر ضروري في حياة الإنسان، ومكوِّن جوهري من مكوناته، فإن هذا النظام لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بوجود الله، وقد خصصنا لبيان ذلك مبحثا خاصا في هذا البحث سيأتي بيانه.

وحاصل ما فيه أن المبادئ الأخلاقية لا بد أن تكون متصفة بالإطلاق والثبات، بحيث تكون معتبرة في كل زمان ومكان، ولا يصح دخول النسبية فيها؛ لأن دخول النسبية فيها يؤدي إلى ضياع الصواب والخطأ، وينتهي إلى المساواة بين الصالح والفاسد، ويغلق الأبواب أمام كل دعوات الإصلاح وحركات التطوير الأخلاقي للشعوب، ويفتح الأبواب مشرعة أمام المفسدين ليفعلوا ما شاؤوا، بحجة أن لكل فرد أو مجتمع أخلاقا تخصه، بل إنها تؤدي إلى مستويات متردية من الأخلاق، فمع النسبية لا يجد المرء مسوغا لمنع أقبح فعل يمكن أن يقع

في الوجود.

وإذا ثبت أن الأخلاق لا بد أن تقوم على مبادئ مطلقة وقوانين ثابتة، وأن قيامها على النسبية يؤدي بها إلى الفساد، فإن الوصول إلى المبادئ المطلقة لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بالله تعالى؛ ولا يمكن للعقل الإنساني المنكر لوجود الله أن يصل إليها البتة؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والثبات الشامل لكل زمان ومكان يشترط فيه شرطان: الأول: تمام العلم بكل شيء، والثاني: تمام التجرد من كل الأهواء والأغراض والتحزبات، والعقل الإنساني لا يمكنه أن يتصف بذلك؛ لكون الإنسان قاصرا في علمه وتجرده، فلا بد أن يعتمد على غيره في البلوغ إلى مرحلة الإطلاق.

فإذا أنكر الملحد وجود الله، فقد أغلق كل الطرق الموصلة إليه، فلا يمكنه في الحالة هذه أن يؤمن بالمبادئ المطلقة، وأما المؤمن بوجود الله وخلقه للكون، فإن الأمر في حاله بين، فهو يؤمن بأن الله مطلق في علمه وكامل في عدله، وبالتالي فإنه سبحانه هو أساس الإطلاق في الكون ومصدر العدل فيه.

الأصل الخامس: أن الله تعالى متصف بالكمال المطلق:

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمن كما أنه يؤمن بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، فإنه يؤمن مع ذلك بأن الله متصف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالمؤمن يعلم أن الكمال ثابت لله، بل الثابت له أقصى ما يمكن من الكمال[٥].

فحياة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي الموت عنه والنوم والسنة، وعلم الله كامل من كل وجه، وكماله يستلزم نفي الجهل عنه والنسيان والغفلة، وقدرة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي العجز والضعف عنه، وهكذا الحال في كل صفات الكمال الإلهي.

ومن مجموع هذه الكمالات يتحقق الكمال المطلق لله تعالى، فالكمال المطلق عبارة عن اجتماع صفات الكمال كلها في ذات واحدة، وانتفاء صفات النقص عنها، فهو إذن نتيجة

---

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٧١).

اجتماع أنواع الكمالات وانتفاء جنس النقص.

وهناك تلازم ضـــروري بين الإيمان بوجود الله وبين الإيمان بثبوت الكمال المطلق له، فكل من آمن بوجود الله، فإنه يلزمه أن يؤمن بالكمال المطلق له، وشـــعور المؤمن بثبوت الكمال المطلق لله لا يختلف عن شـــعوره بوجود الله وربوبيته للكون، فهما متلازمان في عقله وفطرته، يقول ابن تيمية: "هذا المعنى -ثبوت الكمال لله- مســـتقر في فطر الناس، بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شـــيء"[٦]، وكل من آمن بالله وبربوبيته للكون ثم لم يؤمن بثبوت الكمال له، فإنه سيكون متناقضا لا محالة؛ لكونه فصل بين متلازمات ضرورية.

وأما الأصـــول التي تـدل على ثبوت الكمـال المطلق لله، فهي متعـددة الجوانـب والاتجاهات، تتضافر فيما بينها في الدلالة والبيان.

ومنها: أن كمال الله تعالى من ذاته لا من أحد سواه، فإنه سبحانه مستغن عن كل شيء، وكل شـــيء مفتقر إليه، فما له من الكمال لا يمكن إذن أن يكون من غيره، وإنما هو من ذاته فقط، وما كان من ذاته فهو ملازم له، فذاته قديمة الوجود، فكماله لا بد أن يكون قديم الوجود لا ينفك عن ذاته[٧].

ومنها: أن الله تعالى خالق الوجود كله بضـخامته وتنوعه واتسـاعه، والخلق يسـتلزم كمال الحياة؛ إذ يسـتحيل وجود الخلق العظيم بدون الحياة، ويستلزم أيضـا كمال العلم؛ إذ يسـتحيل وجود هذا الخلق العظيم المتقن الجاري على سـنن مسـتقيمة مع الجهل أو نقص العلم، ويسـتلزم أيضـا كمال الإرادة؛ إذ يسـتحيل وجود هذا الكون العظيم في وقت محدد وصـفة محددة ونظام محدد مع عدم الإرادة والقصـد، ويستلزم أيضـا كمال القدرة؛ إذ يستحيل انتقال الكون العظيم من العدم إلى الوجود بغير قدرة وقوة توجب ذلك، ويســـتلزم كمال الحكمة؛ إذ يســـتحيل أن يكون ما نشـهده في الكون من خير وجمال ودقة وانتظام ووضع لكل شيء في موضعه من غير

---

(٦) المرجع السابق (٦/ ٧٢).

(٧) انظر: المرجع السابق (٦/ ٧١، ٧٧).

أن يكون ذلك ناتجا عن حكمة بالغة.

واجتماع هذه الصفات في ذات يستلزم ثبوت سائر الكمالات؛ لأنها أصول الكمال وأساسه، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: "وخلقه تعالى لهم متضمن لكمال قدرته وإرادته وعلمه وحكمته وحياته، وذلك يستلزم لسائر صفات كماله ونعوت جلاله"(٨).

وقد دل القرآن في نصوص كثيرة على ثبوت الكمال المطلق لله تعالى بطرق متعددة، ومن ذلك: إثبات المثل الأعلى لله تعالى، كما في قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [النحل: ٦٠]، والمراد بالمثل الأعلى: الصفات العليا،والكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه(٩).

ومن ذلك إثبات الحمد لله تعالى في آيات كثيرة جدا، ومن أعظم أسباب استحقاق الله الحمد ثبوت الكمال له، فالله تعالى يحمد على ما اتصف به سبحانه من الكمال والجلال والجمال، كما يحمد على ما أنعم به من النعم والخيرات(١٠).

ومع إيمان المؤمنين بثبوت الكمال المطلق لله تعالى، فإنهم يؤمنون أيضا بأن الكمال الذي يجب لله تعالى هو الكمال الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الاتصاف به؛ لأنه في الحقيقة ليس بشيء، ولا يمكن تحققه في الواقع، فعدم وجوده ليس نقصا، فلا يكون انتفاؤه منافيا للكمال(١١).

وكذلك يؤمنون بأن كمال أفعال الله متعلق بحكمته البالغة التي لا يعلمها إلا هو، فانتفاء بعض الأفعال في وقت من الأوقات، أو في حال من الأحوال، لعدم تعلق الحكمة بها ليس نقصا، بل هو الكمال عينه، فمعلوم في العقل أن مجرد فعل من الأفعال لا يكون محققا للكمال، وإنما لا بد من توافقه مع طبيعة الحال والواقع وانسجامه مع الحكمة(١٢)، وفي توضيح

---

(٨) بدائع الفوائد (٤/ ١٥٤٤).

(٩) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٧٣)، وزاد المسير، ابن الجوزي (٤/ ٤٥٩)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٥٧٥).

(١٠) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٨٤).

(١١) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٠٧).

(١٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٠٧).

هذه الحقيقة يقول ابن القيم: "القدرة إن لم يكن معها حكمة، بل كان القادر يفعل ما يريده بلا نظر في العاقبة، ولا حكمة محمودة يطلبها بإرادته، ويقصدها بفعله، كان فعله فسادًا، كصاحب شهوات الغي والظلم، الذي يفعل بقوته ما يريده من شهوات الغي في بطنه وفرجه ومن ظلم الناس، فإن هذا وإن كان له قوة وعزة، لكن لما لم يقترن بها حكمة كان ذلك معونة على شره وفساده.

وكذلك العلم كماله أن يقترن به الحكمة، وإلا فالعالم الذي لا يريد ما تقتضيه الحكمة وتوجبه، بل يريد ما يهواه سيفه غاوٍ، وعلمه عون له على الشر والفساد، هذا إذا كان عالِمًا قادرًا مريدًا له إرادة من غير حكمة، وإن قدر أنه لا إرادة له فهذا أولًا ممتنع من الحي، فإن وجود الشعور بدون حب ولا بغض ولا إرادة ممتنع، كوجود إرادة بدون الشعور...

والمقصود أَن العلم والقدرة المجردين عن الحكمة لا يحصل بهما الكمال والصلاح، وإنما يحصل ذلك بالحكمة معها، واسمه سبحانه (الحكيم) يتضمن حكمته في خلقه وأَمره في إرادته الدينية الكونية، وهو حكيم في كل ما خلقه وأَمر به"(١٣).

ومقتضى هذا التقرير أن المؤمن لا ينظر إلى الكمال الإلهي إلا بمنظار التضافر بين صفات الكمال كلها، بخلاف غيره من الناقدين للأديان، فإنهم لم يدركوا هذه الحقيقة، فأخذوا ينظرون إلى الكمال الإلهي بنظرة التفرقة والانفصال بين صفات الكمال، فوقعوا في مشكلات معرفية كبيرة، سيأتي بيان أهمها في أثناء المبحث الثاني.

الأصل السادس: أن الكمال الإلهي يستحيل على المخلوق الإحاطة به:

ومعنى هذا الأصل أن المؤمنين مع إيمانهم بثبوت الكمال المطلق لله، فإنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأنه يتعذر عليهم الإحاطة بما ثبت لخالقهم من كمال وجلال.

وإيمانهم بهذه الحقيقة ليس قضية عاطفية أو تسليمية مجردة، وإنما هو قائم على أصول وجودية وعقلية يقينية، توجب عليهم الإقرار بالعجز عن العلم بكمال الله وقدرته، ومن تلك

---

(١٣) طريق الهجرتين (١/ ٢٣٣).

الأصول:

الأول: أن الناس لم يدركوا ذات الله تعالى، ولم يعرفوا حقيقتها، فكيف يمكنهم أن يعرفوا ما يتعلق بها من الكمال والجلال؟! فمن المعلوم في العقل أن العلم بالصفات تابع للعلم بالذات، فإذا كنا لا نعلم حقيقة ذات الله، فإننا بالضرورة لا نستطيع أن نعلم حقيقة صفات الله وكنهها(١٤).

الثاني: أن الناس لم يستطيعوا إدراك تفاصيل الكون، وعجزوا عن الإحاطة بمكوناته المتسعة، وقد تواترت مقالات العلماء التجريبيين وغيرهم في الإقرار بأن الكون ما زال مليئا بالأسرار والألغاز، وأن الإنسان مع تطوره الكبير لم يدرك إلا قدرا ضئيلا جدا منه(١٥).

فإذا عجز الناس عن الإحاطة بالكون الذي هو فعل من أفعال الله، فكيف يمكنهم أن يحيطوا علما بالخالق وبكماله وجلاله؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أشد وأبعد وأظهر في بدائه العقول.

الثالث: أن الشخص لا يستطيع أن يحيط بكل العلوم الإنسانية، ولا يقدر على إدراكها، وإنما يعتمد في كثير من تفاصيل حياته على التسليم لأقوال الخبراء والعلماء، ويأخذ بذلك وهو مطمئن النفس ساكن القلب، ويعد العقلاء سلوكه هذا متوافقا مع العقل، ومتسقا مع الفطرة والواقع الإنساني.

ولو أن شخصا قصد إلى الخروج عن هذا النهج، وقرر أن لا يأخذ بشيء في حياته إلا إذا علم بنفسه تفاصيل كل ما يتعلق به، لكان خارجا عن نهج العقلاء، داخلا في مسالك الجنون والسفسطة.

فإذا كان هذا هو حال المخلوق مع علم المخلوقين أمثاله، فكيف يمكن أن يكون حاله مع علم الله وكماله وحكمته؟! فإنه لا محالة سيكون أكثر عجزا عن إدراك تفاصيله، وأبعد عن

---

(١٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨).

(١٥) انظر: الفصل الثاني، من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

الإحاطة بحكمته، وسيكون تطلبه لذلك أكثر جنونا، وأعمق في أودية السفسطة السحيقة(١٦).

إن مثل من يعترض على علم الله وحكمته في الكون ويتطلب العلم بها كمثل رجل قرر أن لا يسلم بأخذ شيء في حياته إلا بعد أن يعلم بكل تفاصيله المتعلقة به، فمرض، فلما ذهب به أبناؤه إلى الطبيب قال له: لن آخذ بأي وصفة طبية تذكرها لي حتى أعلم بكل التفاصيل التي انطلقت منها في وصفك لها، فذكر له الطبيب أن طلبه هذا غير مقبول في العقل ومناف لطبيعة العلم الإنساني الخاضع للتخصصات، فرفض الانصياع لقوله وخرج من عنده، فلما قرب أبناؤه له السيارة، رفض أن يركبها حتى يعلم بكل التفاصيل التي شكلت على وفقها، فذكر له أبناؤه أن هذا غير معقول؛ لكون ذلك يتطلب وقتا وجهدا لا يمكن توفره في ساعتهم، فرفض قبول تبريرهم وذهب إلى بيته ماشيا، فلما أراد الدخول توقف، وقال: لا يمكن أن أدخل البيت حتى أعلم بكل التفاصيل التي بني على وفقها، فذكر لها أبناؤه أن ذلك متعذر في حالتهم التي هم عليها، فرفض قبول قولهم وجلس تحت الشجرة، فلما قدم له أبناؤه الطعام والشراب، رفض أن يأكل منه شيئا حتى يعلم بكل التفاصيل المتعلقة بذلك الطعام والشراب، فذكر له أبناؤه أن تحصيل ذلك متعذر في حالتهم، فرفض قبول تبريرهم وبقي جائعا!

لا جرم أن هذا الرجل خارج عن مسالك العقلاء، وغارق في متاهات الجنون والغباء، ولن تكون نهاية حياته إلا إلى الفساد والفناء.

ومقتضى هذا التقرير أنه لا يصح في العقل ولا في المنطق أن يعترض الإنسان على أفعال الله وتدبيره للكون، ولا يحق له أن يجعل نفسه مضادا لله تعالى، وإنما غاية ما يمكن له فعله أن يتساءل عن أفعال الله، فإن عجز عن فهمها أو إدراك حكمتها فإنه يجب عليه التسليم والإذعان لخالقه سبحانه.

وقد تفنن علماء الإسلام في مناقشة هذه القضية وتجليتها للعقل، ومن أولئك: ابن القيم، حيث يقول: "لعلك أن تقول: ما حكمة هذا النبات المبثوث في الصحاري والقفار والجبال

---

(١٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨)، وحقيقة التأويل، المعلمي–ضمن آثاره الكاملة– (٦/ ٢٦).

التي لا أنيس بها ولا ساكن، وتظن أنه فضلة لا حاجة إليه ولا فائدة في خلقه؟!

وهذا مقدار عقلك ونهاية علمك، فكم لباريه وخالقه فيه من حكمة وآية، من طعم وحش وطير ودواب، مساكنها حيث لا تراها، تحت الأرض وفوقها، فذلك بمنزلة مائدة نصبها الله لهذه الطيور والدواب، تتناول منها كفايتها ويبقى الباقي، كما يبقى الرزق الواسع الفاضل عن الضيف لسعة رب الطعام وغناه التام وكثرة إنعامه"(١٧).

فهذه الأصول الستة هي من أهم الأصول الكلية الإيمانية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، والتصديق بكماله المطلق، ويستند إليها خضوع المؤمن لربه وخالقه، وبظهورها ينجلي بأن الإيمان بالله تعالى ليس تصديقا قلبيا مجردا، ولا هو مجرد عاطفة نفسية، وإنما هو رؤية حياتية واضحة متكاملة، قائمة على أصول وجودية وعقلية وفطرية قطعية بينة.

ولا يحق لأي أحد يعترض على إيمان المؤمنين بربهم أن يغفل عن تلك الأصول، أو يتعامى عنها، ويجب على كل مؤمن يقصد إلى محاورة الناقدين للأديان استحضارها وإظهارها، وبيان مستنداتها في كل مراحل الحوار ومشاهده، فظهورها كفيل بحل المشكلات الكثيرة التي يوردها الناقدون، وفك الشبهات العديدة التي يتمسكون بها، كما سيأتي بيانه في المبحث الآتي.

إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله ونقض الأقوال المعارضة لذلك:

انكشف لنا من استعراض الأصول السابقة التي يقوم عليها الإيمان بالله وكماله أن إيمان المؤمنين بوجود الله واعتقادهم الجازم بخلقه للكون، وثبوت الكمال له، ليس قضية جزئية مفردة وليس حالة تسليمية محضة، وليس هو مجرد تجربة نفسية عاطفية خاصة بالفرد، ولا هو قائم على مجرد الاعتماد على عجز المخالف عن الإبطال، وليس فيه توسل بالمجهول، فإن المؤمنين لا يقولون: إن العلم عجز عن تفسير الكون فنحن نفترض وجود الله؛ لتغطية ذلك العجز، وإنما يقولون: إن الإيمان بالله وكماله قضية حياتية مركبة من مكونات كثيرة متضافرة فيما بينها، يقوم منهج الاستدلال والإثبات فيها على أسس عقلية وفطرية ضرورية، ويستند إلى مبادئ

(١٧) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٢٣).

وجودية واجتماعية متنوعة.

فالمؤمنون ينطلقون من أن كل ما يتعلق بوجود الله وكماله لا يمكن إثباته عن طريق الإدراك الحسي المباشر؛ لأن الله تعالى وجل لم يره أحد في الدنيا، وإنما الاعتماد الكلي في إثبات وجوده سبحانه وإثبات أصول الكمالات له على العقل السليم والفطرة المستقيمة، ثم ما جاء به الخبر الصادق عن طريق الأنبياء في توسيع البيان عن كمالاته سبحانه.

والاقتصار في إثبات وجود الله على الدليل العقلي، والاستناد إلى الدليل الخبري في معرفة التفاصيل المتعلقة بالذات الإلهية، لا يعد خارجا عن نسق المعرفة الإنسانية، بل هو جار على المنهج الصحيح في تحصيلها وبنائها، فمن المعلوم أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك كل الموجودات بالحس المباشر، وإنما يدرك بعضها فقط، فالموجودات بالنسبة للإنسان نوعان: موجودات محسوسة، وموجودات غائبة عن حسه، وهي التي تسمى: الغيبيات، والموجودات الغيبية متفرعة إلى قسمين:

الأول: غيب لا يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية؛ لانقطاع كل السبل الموصلة إليه، فهذا النوع من الغيبيات إن لم يوجد خبر يدل عليه، فإنه لا يصح إثباته، ومن أمثلة هذا النوع: ما في الجنة من نعيم، وما في النار من عذاب، وما في يوم القيامة من أهوال، وغيرها، فهذه الغيبيات لو لم يرد فيها الخبر الصادق عن الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لا يمكننا العلم بها.

الثاني: غيب يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية، وهو يشمل كل الأمور الغائبة عن الحس التي لها آثار في الوجود، فيستدل العقل بالآثار على وجود أصل تلك الموجودات، وقد يتعرف على كثير من تفاصيلها.

وهذه المنهجية في تحصيل العلم بالموجودات ليست خاصة بالقضايا الدينية، بل هي منهجية شاملة لكل أصناف المعرفة الإنسانية، وهو طريق شامل لجميع المعارف التي يتعامل بها البشر في حياتهم، يقول البروفيسور أ.ي. مانديز في بيان أهمية الاستدلال العقلي المعتمد على الحواس وضرورته في بناء المعرفة الإنسانية: "إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا

تنحصر في الحقائق الحسية، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا هي الاستنباط"(١٨)، ويقول أيضا: "إن حقائق الكون لا يدرك بالحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئا عن الكثير الآخر... هناك وسيلة، وهي الاستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا، ولم نشاهده مطلقا"(١٩).

وفي بيان حقيقة هذا المنهج والإشارة إلى أهميته يذكر الغزالي أن الموجودات "منقسمة إلى محسوسة، وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس، فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس، أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها.

ومنها: ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ولا تناله، ومثاله هذه الحواس نفسها، فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال أيضا.

وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا بتعلق شيء من حواسنا بها"(٢٠).

وبناء على التقرير السابق فإن الأمور الموجودة في الخارج ثلاثة أنواع:

الأول: أمور يمكن العلم بها عن طريق الحس المباشر، وتسمى: المحسوسات.

الثاني: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولكن يمكن العلم بها بالقياس إلى

---

(١٨) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

(١٩) المرجع السابق (٤٧).

(٢٠) معيار العلم (٩٠).

المحسوسات عن طريق العقل، وتسمى: المعقولات.

الثالث: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولا يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات، وليس من سبيل للعلم بها إلا الخبر الصادق، وتسمى: المسموعات(٢١).

وكل ما يتعلق في علمنا بالوجود الإلهي من ثبوت الكمالات له يندرج ضمن النوع الثاني والثالث، فتحصل مما سبق أن الإيمان بوجود الله وكماله قائم على الدلالات العقلية الإثباتية، التي تنطلق في إثبات نتائجها على المقدمات اليقينية الثابتة بالضرورة الحسية أو غيرها من الضرورات.

فالمؤمنون بالله تعالى وكماله ينطلقون من العلم الإثباتي، وليس من العلم المنفي، فهم لا يقولون: إنا لم نجد دليلا يعارض وجود الله فآمنا به، ولا يقولون: إن المخالفين لنا لم يثبتوا بطلان ما نؤمن به فلهذا نتمسك به، ولا يتوسلون إلى إثبات صحة إيمانهم بالاعتماد على المجهول، وإنما ينطلقون في بناء إيمانهم على الأدلة الإثباتية التقريرية الوجودية، فسواء وجد المخالف أو لم يوجد، وسواء اعترض المخالف أو لم يعترض، فكل ذلك لا علاقة له بدلالة الأدلة العقلية التي يقيمها المؤمنون على صحة إيمانهم بالوجود الإلهي وكماله.

والتقرير السابق يؤكد أن أدلة وجود الله ليست أدلة عقلية محضة، وإنما هي أدلة مركبة من مواد مختلفة، بعضها مواد مأخوذة من الحس، وبعضها مواد مأخوذ من العقل، فهي أدلة عقلية حسية معا، وسيأتي في أثناء البحث الإشارة إلى تلك المواد المختلفة.

وبهذا يتأكد أن الإيمان بالله تعالى ليس مجرد قضية عاطفية نفسية، وإنما هو من حيث الأصل قضية عقلية برهانية، تقوم على العقل وتنطلق من المبادئ الفطرية الضرورية.

فالإيمان بالله تعالى ليس قسيما للاستدلال العقلي، وليس مقابلا له، وإنما هما حقيقتان متلازمتان، فالعقل الضروري يدل على الإيمان بوجود الله، والإيمان بوجوده تعالى قائم على

---

(٢١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ٣٢٦).

الدليل العقلي ومتداخل معه.

فحقيقة الإيمان بالله إذن ترجع إلى الجزم اليقيني المبني على الأدلة العقلية الضرورية، وليس إلى مجرد الجزم العاطفي الخالي من الدليل البرهاني.

وقد حرص كثير من الملاحدة على تحريف حقيقة الإيمان، فجعلوا حقيقته راجعة إلى مجرد التصديق بالغيب الخالي من الدليل، وصيروه مقابلا للاستدلال العقلي، وتعاملوا معه على أنه مجرد اعتقاد من غير دليل، يقول برتراند رسل: "العقيدة هي اعتقاد راسخ في شيء لا يوجد عليه دليل، عندما يوجد الدليل لا يتحدث أحد عن الاعتقاد"(٢٢)، ويقول ريتشارد دوكنز: "الاعتقاد العلمي مبني على دليل قابل للفحص أمام العامة، أما الإيمان الديني فلا ينقصه الدليل فقط، بل إن استقلاله عن الدليل هو مصدره، ويقر بذلك بملء فمه"(٢٣)، ويقول جوليان باغيني: "إن حال الاعتقاد الديني والإلحادي مختلف تماما، فالاعتقاد الديني وحده يتطلب الإيمان؛ لأنه وحده يدعي وجود كيانات لا نملك عليها دليلا قويا للاعتقاد بوجودها"(٢٤).

وهذا الوصف مجرد حكم اعتباطي لا يقوم على دليل ولا يستند إلى برهان، وهو مخالف لما هو معلوم ضرورة من حال المؤمنين والمسلمين منهم خصوصا، فقد امتلأت مؤلفاتهم من الأدلة العقلية الدالة على وجود الله، وكونهم لا يرون صحتها -مع أنها ضرورية- لا يسوغ لهم تحريف معنى الإيمان، ولا يسوغ لهم أن يتقولوا على المؤمنين ويدعوا بأنهم يؤمنون بالله بغير دليل عقلي.

إن مثل هذا الحكم يعد جرأة في الحكم على الناس، ويقوم على مغالطة "معيارية الذات" التي تعني أن الإنسان يجعل نفسه مقياسا يحكم به على الآخرين في تصوراتهم، وميزانا ينسب من خلاله أقوال وتصورات إلى الناس لا يقولون بها.

وقد أحسن جون هوت حين بين مقدار المجازفة في دعوى الملاحدة عن حقيقة الإيمان ،

---

(٢٢) برتراند رسل -مختارات من أفضل ما كتب- (٣٦)، والكتاب قدم له برتراند رسل ذاته.

(٢٣) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٣٣).

(٢٤) المرجع السابق (١٣٤).

فقال :"إن غرابا واحدا أبيض كافٍ لإثبات أن ليس كل الغربان سوداء ، ولذلك ، فمن المؤكد أن وجود عدد لا نهائي من المؤمنين يرفضـــون تعريف الملحدين الجدد الســـاذج للإيمان كافٍ للتشكيك في مدى انطباق تحليلاتهم النقدية على فئة كبيرة جدا من المؤمنين"[٢٥].

(٢٥) العلم ووجود الله ، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨) ، وانظر مناقشة لهذه الدعوى في الكتاب نفسه (٢٩-٢٧) .

– تتمة إثرائية للفائدة فقط، من مقرر الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله – إلى ص٤١

الاستدلال العقلي على وجود الله في الفكر الغربي:

ومع ظهور هذا الأمر –أعني دلالة العقل على ضرورة وجود الله–واستقراره في الفكر الإسلامي، إلا أنه ظهرت في الفكر الغربي تيارات مؤمنة بوجود الله، ولكنها تنكر إمكان الاستدلال العقلي على وجوده وعلى إثبات الكمال له سبحانه، وقد بدت بوادر هذه النزعة منذ العصور الوسطى، ومن أشهر من قرر ذلك الفيلسوف الإنجليزي وليم أوكام (ت١٣٥٠م)، فإنه ذهب إلى أن اللاهوت لا مجال فيه للبرهنة العقلية، وإنما هو قائم على التسليم للخبر فقط[٢٦]، ثم اتسعت رقعة تلك التيارات وتشعبت مآخذها كثيرا.

وقد ذكر البروفيسور جوسيفس ايفرت أنه لم يكن في القرن الثامن عشر أي فيلسوف مشهور لم يكن يدافع عن البرهان العقلي على جود الله، ولكن الأمور تغيرت في القرن التاسع عشر، وأضحى الاستدلال على وجود الله بالدليل العقلي ضعيفًا جدا، وقال: "الميل في الفلسفة ابتداء من القرن الثامن عشر إلى نفي البراهين العقلية على وجود الله أصبح منتشرا أكثر فأكثر"[٢٧].

ثم تحدث عن تطورات هذه الظاهرة، فذكر أنه بعد أن كان لا يسمح في الجامعات لأي دكتور أن يعترض على الاستدلال العقلي لوجود الله، وأن أي أحد يعترض على ذلك قد يفصل من الجامعة، فقد انعكس الحال تمام الانعكاس، فلا تكاد تجد في الجامعات من يعتمد على الدليل العقلي لوجود الله، وأضحى عددا قليلا جدا[٢٨].

---

(٢٦) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (١/ ٢٥٤).

(٢٧) الله كبرهان على وجود الله (٣٥).

(٢٨) انظر: المرجع السابق (٣٧).

وترجع أهم المؤثرات في تشكل هذه الظاهرة إلى ثلاثة أسباب رئيسة:

الأول: طبيعة العقائد الكنسية المناقضة للعقل والمتضمنة لأمور كثيرة متناقضة مع المبادئ الضرورية، فلم يجد عدد من المؤمنين بدا من أن ينكروا إمكان الاستدلال العقلي على القضايا الدينية.

الثاني: انتشار التفكير التجريبي وتوغله في العقل الغربي، فأدى ذلك إلى إضعاف الاستدلال العقلي على الغيبيات وتهشيم كثير من مستنداته، كما سبق بيانه.

الثالث: قوة الفلاسفة المعارضين للاعتماد على العقل في الاستدلال على الغيبيات، ومن أشهرهم الفيلسوف الألماني كانت، فقد أثار اعتراضات عديدة على جميع الأدلة العقلية على وجود الله، ولم يستطع كثير من المفكرين الغربيين التخلص من إلزاماتها[٢٩].

فنتيجة لهذه الأسباب أضحى الاستدلال العقلي على وجود الله وعلى إثبات كماله وعلى أصول العقائد الدينية غير مقبول عند كثير من المؤمنين بوجود الله تعالى وبصحة الأديان في الفكر الغربي الحديث.

وقد انقسم المتبنون لهذا الموقف إلى تيارات كثيرة وأشكال متنوعة، ومن أهم نماذجها:

النموذج الأول: المؤمنون من أتباع المذهب الحسي التجريبي.

النموذج الثاني: أتباع المدرسة النقدية "كانت وأتباعه".

النموذج الثالث: أتباع المدرسة الحدسية "برجسون وأتباعه".

النموذج الرابع: باسكال ورهانه الإيماني.

أما النموذج الأول: وهو المؤمنون من أتباع المذهب الحسي التجريبي، فإن أصل فكرة المذهب الحسي تستلزم إنكار وجود الله وكل الغيبيات الدينية؛ لكونها تحصر طرق المعرفة

(٢٩) انظر: الله كبرهان على جود الله، جوسيفس ايفرت (٣٥).

الإنسانية في الحس فقط، وتلك الأمور ليست مما يدركه الحس، إلا أن بعض الحسيين بقي مؤمنا بوجود الله تعالى ومصدقا بالإيمان بالأديان.

ومن أشهر أولئك: الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، فإنه مع كونه من أقوى من تبنى المذهب التجريبي وكتب فيه وأصل له، إلا أنه بقي مؤمنا بوجود الله، ولكنه أبطل كل الأدلة العقلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، وجعله قائما على الحدس والوجدان الداخلي فقط[٣٠].

ومن أولئك الحسيين: زكي نجيب، فإنه حين تبنى مذهب الوضعية المنطقية -وهو اتجاه حسي غالٍ جدا- أنكر اطرادا مع أصول مذهبه الميتافيزيقا بكل صورها، وحكم عليها باللغو والهراء، وهذا يقتضي إنكار وجود الله وكل القضايا الدينية، ولكنه مع ذلك لم يصرح بإنكار وجود الله، وإنما قسم الميتافيزيقا إلى قسمين: الميتافيزيقا الدينية، والميتافيزيقا الفلسفية، وحكم على الدينية منهما بالقبول؛ لكونها في نظره قائمة على الوجدان النفسي، وليست قائمة على البرهان العقلي، وادعى أن مدار التسليم فيها على تصديق صاحب الرسالة، وليس على البرهان العقلي[٣١].

فزكي نجيب يجعل الإيمان بجميع مكونات الدين عبارة عن شعور وجداني باطني مجرد عن الدلائل العقلية والأسس البرهانية، وإنما هو تجربة نفسية داخلية فحسب[٣٢]، ويقول: "ففي الدين الإدراك إيماني وليس برهانيًّا، إن قيل لك هنا: إن الله موجود، ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن من غير أن تطلب برهانا على ذلك، هذا إيمان، هكذا في الفن والأدب، تُعطى لوحة أو قصيدة، ففي مثل لمعة البرق تتعلق بها أو تنفر منها"[٣٣].

ثم يحكم على دين الإسلام بناء على رؤيته بحكم عام فيقول: "لم يكن هناك برهان واحد

---

(٣٠) انظر: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، راوية عبد المنعم عباس (٩٨).

(٣١) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩).

(٣٢) انظر: حصاد السنين، زكي نجيب (١٩٤).

(٣٣) طريقنا إلى الحرية، زكي نجيب (١٣٤).

على فكرة واحدة فيما نزل به القرآن الكريم؛ لأنه لا حاجة إلى ذلك"(٣٤).

ولكن هذا التفسير من أتباع المذهب الحسي للإيمان بالله غير صحيح، ولا ينفعهم في الخروج من المأزق الذي أوقعهم فيه مذهبهم الفلسفي الخاطئ، ويتبين ذلك بأمور:

الأمر الأول: أن تفسيرهم ذلك يوقعهم في التناقض المنهجي؛ وذلك أن أصل فكرة مذهبهم يوجب إنكار كل ما لا يدركه الحس، والحدس/الوجدان ليس ذا طبيعة حسية، وإنما هو ذو طبيعة روحية، بل هو في كثير من صوره نوع من الوهم والخيال، فكيف يصح له الإقرار بإثباته وتأثيره مع أنه ليس مما يمكن أن يدرك بالحس؟!

الأمر الثاني: أنهم لا يمكنهم الاستدلال على صحة دعواهم من أن الإيمان بالله قائم على الحدس/الوجدان، فإنهم إن اعتمدوا في ذلك على الحس بطل ادعاؤهم أن الحدس/الوجدان مصدر مستقل في إثبات الإيمان بالله، ولزمهم جميع اللوازم المترتبة على أصل فكرة مذهبهم الحسي، وإن ادعوا أن الحدس/الوجدان مصدر مستقل في إثبات الوجود الإلهي، ففضلا عما في هذا الادعاء من المناقضة لأصل فكرة مذهبهم، فهم في الوقت نفسه لم يقدموا دليلا يدل على صحة دعواهم؛ولهذا تراهم دائما يعرضون عن تقديم الأدلة على قولهم، ويقتصرون على شرحه فقط.

الأمر الثالث: أن تفسيرهم للإيمان بالله وجعل وجوده قائما على الحدس والوجدان الداخلي فيه إضعاف شديد لجانب الدين، وهتك فظيع لبنيانه الظاهر للعيان، فدين الإسلام ممتلئة نصوصه بالأدلة العقلية، وفيها دعوة ظاهرة لاستعمال العقل والتنبيه على ضرورة إعماله، وكلام علماء المسلمين مليء بالاستدلالات العقلية البينة على كثير من الأصول الدينية، ولكن أتباع المذهب الحسي يتنكرون لذلك الواقع كله، ويجعلون الإيمان مجرد شعور نفسي داخلي!

وكان الواجب عليهم بدل أن يغيروا من حقيقة الإيمان ويتنكروا لأصوله ومستنداته لأجل أصلهم الفلسفي الخاطئ أن يراجعوا أصولهم، ويعيدوا النظر فيها، ومحاكمتها إلى لوازمها

---

(٣٤) المرجع السابق (١٣٦).

الباطلة.

وأما النموذج الثاني: وهو كانت ومدرسته النقدية، فإن كانت يعد من أشهر الذين أنكروا إمكان الاستدلال العقلي على الوجود الإلهي، فبناءً على أصله الفلسفي الذي انتهى فيه إلى أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها البتة، وأن الحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط، وقرر بأن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث نتيجة لذلك تفريقه المشهور الذي يميز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وانتهى من هذا الأصل إلى أن كل موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل، لكونها ليست داخلة في نظام الظواهر الحسية التي يمكن أن يعمل فيها العقل، ولا يستطيع الحس نقلها إليه.

ولأجل هذه المنهجية انتقد كانت جميع الأدلة العقلية التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله، وعقد فصلا خاصا لمناقشتها، وقام بتزييفها جميعا، وشن عليها هجوما عنيفا؛ بحجة أنها تقصد إلى الاستدلال على أمور خارجة عن نظام العقل الإنساني، وزعم أن تلك الأدلة ينتقل فيها المؤمنون في استدلالهم من الأمور الحسية إلى الأمور غير الحسية، وهذا الانتقال من الأمور الباطلة في أصوله الفلسفية(٣٥).

وبهذه الطريقة حكم كانت على جهود المؤمنين في الاستدلال العقلي على وجود الله على مر التاريخ الإنساني بالفساد والزيف والعبث، وفي بيان نتيجة مذهبه يقول: "إذا كان على قانون السببية الصحيح بصورة تجريبية أن يقودنا إلى الكائن الأصلي، فعندئذ سيكون من المتوجب على هذا الكائن أن ينتمي إلى سلسلة مواضيع الخبرة، وسيكون في هذه الحالة

---

(٣٥) انظر: نقد العقل المجرد (٦٧٩-٦٤٤)، وانظر أيضا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢١)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٧٦)، وإمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي (٣٤١-٣٢٨)، وكانت أوالفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١٣١-١١٤)، وكنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٣٣٦-٣٢٥).

كجميع الظاهرات مشروطا بالذات"[٣٦].

ثم استحدث دليلا جديدا على وجود الله، وهو دليل الأخلاق، وادعى أن هذا الدليل هو المسلك الوحيد الذي يمكن من خلاله إثبات الوجود الإلهي، وأنه الطريق الوحيد الذي يمكن للمؤمنين الاعتماد عليه في تثبيت إيمانهم ضد هجمات التشكيك والنقد.

وقد لخص كانت موقفه في جملة واحدة قال فيها: "إذن فما أستمسك به هو هذا: إن جميع المحاولات التي تستهدف استعمالا تأمليا محضا للعقل، وذلك فيما يتعلق باللاهوت، هي محاولات عديمة الجدوى كليا، وهي أصلا باطلة فارغة، بينما إن مبادئ استعمالها الطبيعي لا تستطيع أبدا أن تقودنا إلى أي لاهوت، وهكذا فإننا ما لم نعتمد على القوانين الأخلاقية أو نسترشد بها، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي لاهوت للعقل"[٣٧].

وقبل أن نبين الخلل المنهجي الذي وقع فيه كانت في دعواه بأن العقل لا يمكنه أن يدل على وجود الله، لا بد من التنبيه على أن كانت لا ينكر وجود الميتافيزيقا، ولا يدعو إلى التخلي عنها، بل هو مؤمن بها، ومصدق بوجودها، ويرى أنها علم ضروري لا يمكن للإنسان الاستغناء عنه[٣٨]، وغاية النقد الذي وجهه كانت إلى الميتافيزيقا راجع إلى طبيعة بنائها، ومسلك الاستدلال عليها، وليس إلى ذاتها وماهيتها، فهو يريد بناء الميتافيزيقا بطريقة صحيحة، ولا يقصد إلى هدمها وإزالتها، وهذا ما يدل عليه عنوان مؤلفه الشهير: "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما".

ومع ذلك، فإن طريقته التي سلكها في نقد الاستدلال على الميتافيزيقا واستدلاله البديل عنها غير مستقيم، وغير صالح للاعتماد عليه.

أما أولا: فلأنه قائم على مصادرة لا دليل عليها، فإنه ادعى أن دلالة مبدأ السببية محصورة في الأمور الحسية فقط، وأنه لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية، وهذا الادعاء فضلا عن أنه

---

(٣٦) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٧).

(٣٧) المرجع السابق (٦٩٦).

(٣٨) انظر: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب (١٣، ٢٣)،والمدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٢٠).

مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو في حقيقته اســـتدلال بمحل النزاع مع المؤمنين الذين يعتقدون إمكان دلالة العقل على وجود الله؛ إذ هو يبطل حجج المؤمنين العقلية بالدعوى نفســـها التي يدعيها ضدهم.

وأما ثانيا: فلأن كانت لم يستطع أن يبني مذهبه بطريقة متماسكة مستقيمة، فإنه حين أراد الجمع بين رأي الحســـيين في أن المعرفة الإنســـانية كلها ناتجة عن الحس مع اعتقاده بأن العقل الإنســـاني له أثر عميق في تأسـيس المعرفة، اضـطر إلى التفريق بين الأشـياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها، ولكن هذا التفريق أوقعه في تناقضات عديدة، ومن تلك التناقضات:

التناقض الأول: أنه أثبت الأشـــياء في ذواتها ثم نفى العلم بها، وجعل العلم متعلقًا بظواهرها، فكيف تثبت ظواهر الشـيء إلا بناءً على الشـيء ذاته؟! فإذا كان الشـيء في ذاته لا يمكن أن يدرك، فكيف نثبت ظواهره؟! وفي بيان هذا الوجه يقول يوسـف كرم عن كانت: "يقول:إننا لا نعرف سوى الظواهر، أي: انفعالاتنا بالأشياء، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟! وما الظاهرة إن لم تكن ظهور الشيء؟!"[٣٩].

التناقض الثاني: أنه يقول: إنه لا يعرف عن الأشياء في ذواتها شيئًا، ثم هو يحلل طبيعة العقل ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة![٤٠].

التناقض الثالث: أنه قال عن عالم الأشـــياء في ذواتها: إنه مجهول لنا تمامًا، ومع هذا يذكر أن هذا العالم مختلف عن عالم الأشـياء في ظواهرها! فقد وصـف إذن عالم الأشـياء في ذاتها بوصفين متناقضين، وهما: الأول: أنه مجهول لنا، ولا يمكن لنا إدراكه، والثاني: أنه مختلف عن عالم الظواهر، فإذا كان لا يعلم عنه شيئًا، فكيف حكم بأنه مختلف عن الظواهر؟![٤١].

التناقض الرابع: أنه جعل عالم الأشـــياء في ذاتها علة للظواهر، مع أنه لا يعلم عنه شيئًا![٤٢].

---

(٣٩)العقل والوجود، يوسف كرم (٩٤).

(٤٠)انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤١)انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٦٤)، وكانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١٠٤).

(٤٢)انظر: كنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٢٤٩).

وأما ثالثا: فلأن المعاني الأخلاقية التي استدل بها كانت على الميتافيزيقا لا تختلف عن المبادئ العقلية في طبيعتها، فهي ليست ذات طبيعة حسية[٤٣]، فيكف يصح لكانت أن يستدل بالمعاني الأخلاقية على وجود الله، ويمتنع عن الاستدلال بالمعاني العقلية، وهي لا تختلف عنها في طبيعتها الوجودية؟![٤٤].

وأما رابعا: فلأن استدلال كانت بالواجب الأخلاقي على الميتافيزيقا/وجود الله، هو في حقيقته استدلال عقلي؛ لكونه يمضي فيه من فكرة الواجب إلى حرية الإرادة الإنسانية؛ لأن تحقيق الفعل الواجب لا يتصور إلا مع وجود الحرية، فإذا لم يكن للإنسان حرية فإنه لا يتصور منه أن يقوم بالواجب، ثم يمضي من إثبات حرية الإرادة إلى إثبات خلود النفس؛ لكون الإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال الأخلاقي في هذه الحياة، فلا بد له من حياة أخرى، وهذا الأمر يستوجب خلود النفس.

وأما الإيمان بوجود الله فقد بناه كانت على أن السعادة يجب أن تكون مصاحبة للفضيلة الأخلاقية، ولكن العلاقة بين الأمرين -السعادة والفضيلة- ليست علاقة تحليلية، بحيث تتضمن إحداهما الأخرى، وإنما هي علاقة تركيبية، فلا بد لها من علة توجب ذلك الترابط، ولا يكون ذلك إلا بافتراض وجود الله.

وطريقة الاستدلال هذه راجعة في حقيقتها إلى التأمل العقلي والربط السببي بين الأمور، وهكذا يرجع الدليل الأخلاقي عند كانت إلى الدليل العقلي الذي أنكره، وينطلق من مبادئه التي زعم أنها لا يمكن أن تدل على وجود الله[٤٥].

وأما النموذج الثالث: وهو برجسون وحدسه المنهجي، فمن الفلاسفة المعاصرين الذين أنكروا إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله: الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، فقد هالته النهايات الفظيعة التي انتهى إليها المذهب المادي في الفكر الغربي، والنتائج الخطيرة

(٤٣) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي (٢٤).

(٤٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٠١).

(٤٥) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٠٢)، وقصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، نديم الجسر (١٧٢).

لذلك المذهب على حياة الناس وأخلاقهم، فقام بثورة عارمة ضد المذهب المادي، فشن هجوما قويا عليه، وقصد إلى تقديم منهج معرفي بديل عن المنهج المعرفي الذي أنتجه المذهب المادي القاتل[٤٦].

ومن أجل البلوغ إلى ذلك قسم برجسون طرق المعرفة إلى طريقين أساسيين: أما الأول: فهو الطريق الذي يدور حول الشيء وينظر إليه من زواياه الخارجية، وأما الثاني:فهو الطريق الذي ينفذ إلى صميم الشيء ويسبر أغواره ويصل إلى الحقيقة النهائية المطلقة له.

وادعى أن الطريق الأول هو الذي يسير عليه العلم وسائر أنواع الفلسفات، وهو يعتمد على العقل والتجربة، وهما طريقان كثيرا الخطأ والزلل، وأن الطريق الثاني هو مسلك أهل التحقيق والتوفيق، وهو المسلك الذي تسير فيه المتيافيزيقا، ويعتمد على الحواس والبصيرة الكامنة في داخل الإنسان، ويحذر برجسون كثيرا من الخلط بين الطريقين ويخوف من آثاره[٤٧].

وفي بيان برجسون لمنهجه يقول: "إن ما هو مطلق-غيبي- لا يمكن أن ينكشف لنا إلا عن طريق الحدس، وأما كل ما عداه فهو وليد التحليل، ونحن نطلق هنا الحدس على تلك المشاركة الوجدانية، التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن أي موضوع"[٤٨].

ونتيجة لهذه الرؤية أنكر برجسون جميع الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله بحجة أنها لا توصل إلى الحقيقة؛ لكونها قائمة على العقل، ودعا في إثبات وجود الله إلى الاعتماد على الحدس والتجربة النفسية الداخلية، وذكر أن التجربة الصوفية الوجدانية هي السبيل الوحيد لحل مشكلة الاستدلال على وجود الله[٤٩].

وقد تعرضت نظرية برجسون في الحدس النفسي لنقد عنيف من أطياف مختلفة من الفلاسفة، وأثاروا حول رؤيته اعتراضات علمية متنوعة، ومن أهم ما يدل على اضطراب رؤيته

---

(٤٦) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٥٦٥-٥٦٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٤٤٩).

(٤٧) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، برجستون-طبع ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي- محمد أبو ريان (٤/ ٤٢٧)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (١٩٢).

(٤٨) برجسون، -نصوص مختارة- (٢٢٧).

(٤٩) انظر: المرجع السابق (٢٠٧-٢٠٥).

ودخول الخلل فيها الأمور التالية:

الأمر الأول: أن برجسون لم يقم الدليل على صحة رؤيته، وإنما طغى عليه الاعتماد على التوسع في شرحها وكثرة التمثيل عليها بعبارات منمقة، وقد لاحظ عدد من الدارسين على برجسون هذه الملاحظة، وفي بيانها يقول برتراند رسل عن برجسون: "لم يقدم أسبابا لآرائه، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها، وعلى سحر أسلوب رائع، وهو مثل المعلنين؛ يعتمد على البيان المثير المتنوع، وعلى الشرح الظاهري لكثير من الوقائع الغامضة، وتشكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءً كبيرا للغاية من العملية التي يزكي بها آراءه للقارئ، وعدد التشبيهات عن الحياة التي توجد في أعماله يتخطى عددها عند أي شاعر معروف لي"(٥٠).

الأمر الثاني: أن برجسون اعتمد في التقليل من أهمية العقل في القضايا الميتافيزيقية على كثرة أخطاء الخائضين فيها، ومن ثم انتهى إلى أنه لا طريق للخروج من هذه المشكلة إلا بالاعتماد على الحدس النفسي، ولكن الحدس النفسي أيضا لا يسلم من الأخطاء، فإن ما يقوم بالأفراد من المعاني والأفكار لا ضابط له البتة، فهو في الحقيقة لم يقدم بديلا مختلفا وسالما مما انتقده على الدليل العقلي.

وفي وصف خطأ برجسون في هذه القضية يقول ول ديورانت بعد أن أوضح إجحافه للعقل وغلوه في تقديس الحدس والبصيرة: "إن برجسون بفعله هذا كمن يصحح أوهام الشباب بخرافات الطفولة"(٥١).

الأمر الثالث: أنه مع تعويل برجسون الكلي على الحدس النفسي والبصيرة الداخلية للإنسان في قضايا الميتافيزيقا، إلا أنه لم يقدم مفهوما منضبطا للحدس، فقد اختلف مفهوم الحس عنده في عدد من مؤلفاته، فهو في بعضها يجعل الحدس ضربا من المعرفة الباطنية النفسية، وفي بعضها يجعله ضربا من التعاطف العقلي، وفي بعضها يذكر غير ذلك، وقد لاحظ

---

(٥٠) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٤٤٩).

(٥١) قصة الفلسفة (٥٦٨)، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية، رسل (٣/ ٤٥٤).

عدد من الدارسين أن مفهوم الحدس عند برجسون يتصف بالغموض والاضطراب[٥٢].

وقد حاول أحد الدارسين –وهو الدكتور زكريا إبراهيم– إثبات أن الحدس عند برجسون لا يخرج عن الاستدلال العقلي، وأنه عنده ليس مجرد تجربة روحية، وإنما هو عيان عقلي يتابع الذهن فيه تموجات الواقع[٥٣]، ويقول بعد توسع في توضيح معنى الحدس عند برجسون وجمعٍ لأقواله المختلفة: "وبهذا قد يكون في استطاعتنا أن نقول: إن المنهج الحدسي هو عود إلى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع"[٥٤].

وإذا صح هذا التفسير، فإن برجسون ليس من المخالفين في إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله، وإنما ينكر بعض صور الاستدلال العقلي الخاطئة في نظره.

الأمر الرابع: أن طريقة برجسون في الاستدلال على الموضوعات الميتافيزيقية بالحدس النفسي تبطل هذا العلم، وتحوله إلى شعور نفسي لا يمكن نقله إلى الآخرين ولا إقامة الأدلة عليه، فتتحول الموضوعات الميتافيزيقية إلى مجرد إحساس أبكم لا يقبل النقل ولا المحاجة عنه، فهو لا يتخلف عن الإحساس بالألم الداخلي، وستكون تلك الموضوعات نسبية محضة، وكيانات خاصة منعزلة كل تجربة عن الأخرى[٥٥].

النموذج الرابع: باسكال ورهانه الإيماني، وممن تبنى القول بعدم إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله العالم والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال(١٦٦٢م)، فإنه ذهب إلى أن الإيمان بوجود الله لا يصح أن يبنى على الأدلة العقلية لوعورتها وصعوبتها وبعدها عن الاستقامة، فلا يمكن أن تؤثر إلا في عدد قليل من الناس، وتوصل إلى أن الإيمان بالله يجب أن يقوم على الإحساس والوجدان الباطني[٥٦]، وكان يقول: "إن القلب هو الذي يستشعر الله، لا العقل،

---

(٥٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (١١٤).

(٥٣) انظر: برجسون (٥٣).

(٥٤) المرجع السابق (٥٥).

(٥٥) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (١٩٤).

(٥٦) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٤)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٩٣).

هذا هو الإيمان، الله محسوس للقلب لا للعقل"[٥٧].

وقد انتدب نفسه للدفاع عن الدين والتصدي للمعترضين عليه من الملاحدة وغيرهم، وفي سياق محاجته لهم أتى ببرهانه الإيماني الشهير؛ ليدلل به على ضرورة الإيمان بوجود الله، ويبطل به موقف الملاحدة.

وهو رهان لا يقوم على الاستدلال العقلي على صحة الأديان والإيمان بالله، وإنما يقوم على الاستدلال بالمنفعة، حيث يجعل قضية الإيمان مسألة مكسب وخسارة، وليست مسألة معرفة وبرهان.

ويقوم الرهان الباسكالي على أنه ليس هناك إلا واحد من فرضين لا ثالث لهما: إما أن يكون الله موجودا، وإما أن يكون غير موجود، والإنسان في كلا الفرضين ليس له إلا واحد من خيارين: إما القبول والإيمان، وإما الإنكار والجحود، وعلى هذا فالأحوال أربعة:

الحال الأولى: أن يكون الله موجودا ويؤمن الإنسان به ويعمل بالدين، فيكون رابحا وفائزا فوزا كبيرا.

الحال الثانية: أن يكون الله موجودا ولا يؤمن الإنسان به ولا يعمل بالدين، فيكون خاسرا خسرانا كبيرا.

الحال الثالثة: أن يكون الله غير موجود ويؤمن الإنسان بوجود الله ويعمل بالدين، فلا يكون خاسرا ولا كاسبا.

الحال الرابعة: أن يكون الله غير موجود ولا يؤمن الإنسان بوجود الله ولا يعمل بالدين، فلا يكون خاسرا ولا كاسبا.

وبالموازنة بين هذه الأحوال نكتشف أن الحال الأحوط للإنسان والأسلم والأنفع لمستقبله ومصيره هو الحال الأولى، وبهذا توصل باسكال إلى أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفعية

(٥٧) مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٢١٤).

ملحة[٥٨].

ورهان باسكال هذا شبيه بموقف أبي العلاء المعري الذي ذكره في أبياته المشهورة[٥٩]:

قال المنجم والطبيب كلاهمـا: لا تحشر الأجساد قلت: إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكمـا

ولكن الطريقة التي ارتضـاها باسـكال في طبيعة الاسـتدلال على وجود الله غير صحيحة، ورهانه الذي أقام عليه مجادلته للملاحـدة في الإلزام بالإيمان بالله هـزيل، وقد تناوله نتيجة لضعفه الملاحدة من جهات عديدة، وانثالوا عليه نقدا ونقضـا[٦٠]، وبيان ما في موقف باسكال من خلل يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن باسكال كان متأثرا بشكل كبير بطبيعة العقائد الكنسية، فإنه كان من المؤمنين بالمسيحية جدا[٦١]، وهي متضمنة لعقائد متعددة لا تتسق مع العقل وقوانينه، فلم يجد مخرجا يخلصه من ذلك المأزق إلا الادعاء بأن العقائد الدينية لا يستدل عليها بالعقل، وإنما بالرهان النفعي المصلحي، وقد لاحظ بعض الدارسين لفكر باسكال هذا التأثير، وأكد أن سبب اعتقاده بأن الإيمان ليس قضية عقلية استدلالية برهانية وانتقاله إلى كونها قضية نفعية مبنية على الكسب والخسارة كان نتيجة لتأثير العقائد المسيحية عليه[٦٢].

الأمر الثاني: أن موقف باسكال فيه إضعاف شديد لحقيقة الإيمان بالله، وفيه تحريف لطبيعته ومقوماته، فبناءً على رهانه تحولت حقيقة الإيمان من كونها قضـية عقلية تقوم على مبادئ ضرورية إلى مجرد كونها قضية متاجرة ومغامرة قائمة على الربح والخسارة!

وهذا انحراف شديد عن النهج المستقيم، فالإيمان بالله ليس موقفا يقامر عليه الإنسان وفق

(٥٨) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٨-١٥٧).
(٥٩) انظر: لزوم ما يلزم، المعري (٢/ ٢٤٩).
(٦٠) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٢١٢).
(٦١) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٥).
(٦٢) انظر: المرجع السابق (١٥٧).

معادلة الاحتمال بين الكسب والخسارة، وإنما هو حق وصدق، وحقيقة وجودية، قائمة على أصول عقلية ضرورية وبراهين يقينية، تدفع الإنسان نحو اليقين والاقتناع بالتسليم لله، والاندفاع نحو الخضوع له، وطلب مرضاته بارتياح وسعادة وحب.

إن تحول الإيمان بالله إلى مسألة مقامرة ربحية نفعية يكدر علاقة الإنسان بالله، وينحرف بها نحو المعاني المادية القبيحة، فإيمان المؤمن بالله تعالى وعبادته له قائمة على التصديق والتسليم والحب والإجلال والتعظيم والمراقبة للخالق سبحانه، وليس على مجرد الخسارة والكسب، ولكن رهان باسكال يحول العلاقة مع الله إلى مسألة تجارية، تتبع الربح والخسارة فقط.

ولو أن باسكال جعل رهانه دليلا إلحاقيا للأدلة العقلية والفطرية على وجود الله، وتابعا لها، ومعضدا لمدلولها، لكان الأمر مقبولا، ولكنه جعل رهانه المبني على المقامرة والربح والخسارة الدليل الأساسي للإيمان بوجود الله، وزيف كل الأدلة الأخرى، فتحولت طبيعة الإيمان بالله من قضية تصديقية برهانية يقينية إلى قضية مقامرة مبنية على الربح والخسارة.

وقد أحسن الأستاذ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري حين جعل دليل باسكال من الأدلة التبعية التي يمكن الاستفادة منها، وسماه: "برهان الحيطة والبخت"، وبين أنه ليس من الأدلة الأصول المؤسسة، وإنما هو من المعضدات التابعة[٦٣].

الأمر الثالث: أن رهان باسكال قائم على مقدمات مضمرة لا يقوم الاستدلال برهانه إلا عليها، ومع ذلك فهو لم يستدل عليها ولم يثبت صدقها، وبالتالي فلن يكون ملزما للمنكرين لوجود الله.

فرهانه مبني على أن الله أنزل دينا إلى الناس، وأنه يعاقب المسيء ويثيب المحسن، وهو قد جعل هذه المقدمة مندرجة ضمن رهانه، ومع ذلك لم يثبت صدقها، ولا يمكنه أن يثبت ذلك إلا بإثبات وجود الله تعالى، فرهان باسكال واقع في الدور الاستدلالي، وهذا عيب قادح في أي دليل.

---

(٦٣) انظر: لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري (١٠١).





دلائل أصول الإسلام

أدلة وجود الله

الأدلة العقلية على وجود الله

د. سلطان العميري





الأدلة العقلية على وجود الله

مع أن الإيمان بوجود الله وخلقه للكون قضية جُبل عليها الناس، وفطروا على التسليم بها، إلا أن المؤمنين بالله تعالى أقاموا أدلة كثيرة على ضرورتها، وقد تنوعت تلك أدلتهم على ذلك، واختلفت مسالكها ومساراتها في الاستدلال، وبلغ مجموعها عددا كبيرا، فإن كل طائفة وفيلسوف وعالم يذكر من الأدلة ما يتناسب مع أصوله الفلسفية، ومساره في النظر والاستدلال(٦٤).

ومع تنوع الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله، فهي في الوقت نفسه مختلفة فيما بينها في القوة والضعف وفي الصحة والبطلان، فبعضها قوي في دلالته متماسك في مقدماته وطرائقه، وبعضها ضعيف هزيل لا يصمد أمام النقد والتمحيص، ولا بد له من تعديلات كثيرة حتى يستقيم على سوقه، وبعضها ظاهر البطلان والفساد، ولا يمكن إصلاحه بحال.

ومجموع الأدلة الصحيحة منها يدل بوضوح على ثبوت الحقيقة الإيمانية التي سبق التنبيه عليها في المبحث السابق من أن الإيمان بوجود الله ليس مجرد قضية تسليمية عاطفية، وليس قائما على مجرد عجز المخالف عن إقامة الدليل على النقيض ، وإنما هو قضية تصديقية استدلالية برهانية صادقة.

والتنبيه على ذلك التمايز بين الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله مهم جدا؛ لأن فيه تنبيها للمؤمنين على ضرورة الفرز بين ما يساق في الاستدلال على وجود الله وضرورة التأكد من صحة الدليل الذي يعتمدون عليه في ذلك؛ ولأن فيه التنبيه على المسالك الالتوائية المخادعة التي يسلكها بعض الملاحدة للتشكيك في وجود الله، حيث يعمد إلى بعض الأدلة الضعيفة ويسلط عليها النقد ويكشف عن ضعفها لينتهي من ذلك إلى التشكيك في كل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الخالق سبحانه.

وفي هذا السياق لا بد من التنبيه على خطورة الاستدلال بالأدلة الخاطئة أو الضعيفة أو

---

(٦٤) انظر في عرض شيء من ذلك: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١١٤-٧٨).

غير المحررة ؛ لأن هذا النوع من الأدلة لا ينفع الحق وإنما يضعف من جانبه ، فالمخالفون للحق سيركزون أنظارهم على هذا النوع من الأدلة ويعرضون عن الأدلة المستقيمة الصالحة، والحق لا يحتاج في انتصاره إلى كثرة الأدلة بقدر ما يحتاج إلى قوة الأدلة وتماسكها وانضباطها فدليل واحد صحيح المقدمات سليم عن المعارضة خير من عشرين دليل مقدماته ضعيفة[٦٥].

ومع كثرة الأدلة الصحيحة الدالة على وجود الله، وكونه خالقا للكون، واختلاف صيغها وأشكالها، إلا أننا سنقتصر في هذا المقام على استعراض دليلين فقط، هما: دليل الخلق والإيجاد ودليل الإحكام والإتقان، فهما من أقوى الأدلة الدالة على وجود الله، وأجلاهما في الدلالة، ومن أكثر ما يذكره القرآن ويشير إليه.

وسنقوم باستعراض كل دليل منها وبيان صورته وتركيبه ومستنده العقلي والفطري ووجه دلالته، ثم نستعرض أصول الاعتراضات التي أثارها الناقدون حوله، ونبين وجه الخطأ في كل اعتراض منها.

الدليل الأول: دليل الخلق والإيجاد:

تقوم حقيقة هذا الدليل على الاستدلال على ضرورة وجود الله بحدوث الكون بجميع مكوناته وأحداثه، فالكون حَدَث من الأحداث وفعل من الأفعال، فلا بد له من محدث وفاعل يقوم بإحداثه وفعله وإيجاده من العدم، فكل شيء يحدث بعد أن لم يكن فإنه يجب أن يكون له سبب وفاعل.

وهذا الدليل دليل عقلي يقيني، قريب جدا من الفطرة الإنسانية السليمة، والمسلك الاستدلالي الذي يعتمد عليه مسلك برهاني يقيني يستعمله عامة العقلاء في حياتهم، وهو سهل قريب، ظاهر المقدمات قليل الخطوات، لا يحتاج الإنسان فيه إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكير ولا مراجعة ولا تفكير؛ ولأجل هذا كان هذا الدليل من أكثر الأدلة التي يعتمد عليها الناس في الإيمان بالله عبر التاريخ الإنساني، ومن أوسعها انتشارا بين المؤمنين.

---

(٦٥) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٨/٤٢١).

وحُكي أن أعرابيا سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا تدل على السميع البصير؟![٦٦].

وحُكي عن أبي حنيفة أنه جاءه قوم فسألوه عن وجود الله، فقال: "أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة: عن سفينة في دجلة، تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسو بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدا، فقال لهم: إذا كان هذا محالا في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله؟!"[٦٧].

فهذه الأخبار وغيرها تكشف عن طبيعة المسلك الاستدلالي في هذا الدليل، وتدل على أنه استدلال عقلي قريب من الفطرة الإنسانية، **والحكم عليه بذلك ليس تقليلا من قوته، ولا إنزالا من شأنه، ولا تحقيرا من مكانته، وإنما هو لبيان طبيعته، وسهولته، وقربه، وكيفية الانتقال العقلي فيه بين مقدماته.**

وقد عُرف هذا الدليل بألقاب كثيرة، وسُمي بأسماء متعددة، ومنها: الدليل الكوني، باعتبار أنه يقوم على الاستدلال بحدوث الكون، ومنها: دليل الحدوث، باعتبار أنه يقوم على الاعتماد على معنى الحدوث والخلق، ومنها: دليل الاختراع، باعتبار أنه يعتمد على معنى الإحداث من العدم، وغير ذلك من الأسماء والألقاب.

ومن خلال عرض حقيقة دليل الخلق والإيجاد يتبين أنه يقوم على مقدمتين أساسيتين، هما: الأولى: أن العالم حادث من العدم وليس قديما، والثانية: أن الحادث لا بد له من محدث.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وظهورهما، إلا أنه لا بد من تفصيل القول فيهما، وإثبات أدلة صحتهما واستقامتها؛ حتى تتأكد صحة ذلك الدليل، وتتعمق حقيقته في النفوس، وحتى

---

(٦٦) ذكره ابن كثير في تفسيره (١/ ١٩٧).

(٦٧) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١٦).

تدفع الشكوك التي يثيرها المعارضون على كل واحد منهما.

أما المقدمة الأولى وهي: أن العالم حادث غير قديم، فالمراد بها: أن العالم الذي نشـــهده ونعلمه له بداية في وجوده، فقد كان معدوما ثم انتقل من العدم إلى الوجود، وصـــار متصـــفا بصفات الوجود بعد أن كان فاقدا لها.

وقد اختلفت مســـالك العلماء في الموقف من إثبات هذه المقدمة على موقفين أساسيين:

الموقف الأول: من ذهب إلى أن إثباتها لا يتطلب إقامة الأدلة التفصيلية على حدوث كل مفردات الكون، وإنما يكفي في إثباتها إثبات حدوث بعض المفردات الجزئية الواقعية، ومن ثم الانتقال منها إلى إثبات حدوثه جميعه.

ومن أشـــهر من تبنى هذا الموقف ونظّر له واســـتدل عليه: ابن تيمية، فإنه كرر كثيرا بأن إثبات حدوث العالم لا يشـــترط فيه البحث في إثبات حدوث كل مكوناته، وإنما يكفي في إثبات ذلك إثبات الحدوث لبعض مشـاهده الجزئية، وحدوث بعض مشـاهده الجزئية حاصـل بالضرورة الحسية، فانتهى إلى أن حدوث العالم حاصل بالضرورة.

وقد توســـع كثيرا في بيان وجه كون الحدوث لبعض جزئيات الكون كافيا في الدلالة الضرورية على حدوثه بأجمعه.

وقد أثبت ابن تيمية من خلال تحليله ذلك أن إثبات حدوث العالم لا يتوقف على الطرق التي استحدثها علـماء الكلام في الفـكر الإسلامي القائمة على اشتراط إثبات الحدوث لكل جزء من أجزاء الكون.

وذكر ابن تيمية أن الطريقة التي ســـلكها في إثبات حدوث الكون هي الطريقة التي دل عليها القرآن، واعتمد عليها في الإشـارة إلى ضـرورة وجود الخالق سـبحانه، فقال مبينا ذلك: "الطريقة المذكورة في القرآن هي الاســـتدلال بحدوث الإنســـان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشـاهدة ونحوها على وجود الخالق سـبحانه وتعالى، فحدوث الإنسـان يسـتدل به

على المحدث، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: {أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون} [الطور: ٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة.

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبار يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية"(٦٨).

والاكتفاء في إثبات حدوث الكون بالاعتماد على حدوث بعض مكوناته ليس خاصا بابن تيمية، بل شاركه فيه عدد غفير من العلماء، وممن صنع ذلك: ابن حزم، فإنه أقام أدلة متعددة على حدوث العالم، وأقام عددا منها على إثبات الحدوث لبعض مكوناته فقط، ومن ذلك قوله: "أنه لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد وجود أول، ولا وجود ثالث إلا بعد وجود ثانٍ، وهكذا أبدا، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن لها ثانٍ، ولكننا نشهد في العالم حوادث متعددة ومتعاقبة، يحدث الثاني فيها بعد الأول، والثالث بعد الثاني، وهذا دليل ظاهر على أن العالم ليس قديما"(٦٩).

وممن قرر ذلك: ابن رشد الحفيد، حيث يقول في سياق تقريره لدليل الخلق والإيجاد: "أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السموات، وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ} الآية [الحج: ٧٣]؛ فإنا نرى أجسامًا جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا، أن هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا

(٦٨) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢١٧).

(٦٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٦٣).

بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة"[٧٠].

وممن سلك ذلك المسلك: أبو سليمان الخطابي، حيث يقول: "فمن أوضح الدلالة على معرفة الله سبحانه وتعالى، على أن للخلق صانعًا ومدبرًا، أن الإنسان إذا فكر في نفسه رآها مدبرة، وعلى أحوال شتى مصرفة، كان نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظامًا، ولحمًا، فيعلم أنه لا ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال؛ لأنه لا يقدر أن يحدث في الحال الأفضل، التي هي حال كمال عقله، وبلوغ أشده عضوًا من الأعضاء، ولا يمكنه أن يزيد من جوارحه جارحة، فيدله ذلك على أنه في وقت نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز، وقد يرى نفسه شابًّا، ثم كهلًا، ثم شيخًا، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى حال الشيخوخة والهرم، ولا اختاره لنفسه، ولا في وسعه أن يزايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، وأن له صانعًا صنعه، وناقلًا نقله من حال إلى حال، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا ناقل ولا مدبر"[٧١].

الموقف الثاني: من ذهب إلى أن إثبات حدوث الكون يستوجب إثبات حدوث كل مكون منه بخصوصه، ولا يكفي إثبات حدوث بعضه، ومن أشهر من تبنى هذا الموقف أتباع المدرسة الكلامية على اختلاف اتجاهاتها، فإنهم حاولوا إقامة أدلة متعددة تقوم على الاستدلال بحدوث جميع مكونات العالم، ومن أشهر أدلتهم: دليل الحدوث، الذي يقوم على مقدمات أربع أساسية، هي: الأولى: أن الكون مكون من جواهر وأعراض، والثانية: أن الأعراض حادثة، والثالثة: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، والرابعة: أن ما لا ينفك عن الأعراض فهو حادث[٧٢].

والأدلة التي أقامها المتكلمون تتعلق بها تفاريع كثيرة وتفاصيل متعددة، وفيها كثير من الإشكالات والاضطرابات، وتفصيل القول فيها مما يطول به البحث جدا، وما يتعلق بها

---

(٧٠) الكشف عن مناهج الأدلة (١١٩).

(٧١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٥٠٢).

(٧٢) انظر في بيان مقدمات دليل الحدوث ومواطن الخلل فيه: الخلل المنهجي في دليل الحدوث، للباحث، مجلة التأصيل (١/ ١٢٥-٨٥).

مبحوث في المطولات من كتب العقائد.

الأدلة العلمية على حدوث العالم:

مع أن العقل المبني على دلالة الحس الضرورية يدل على حدوث العالم، ويشهد بأن له بداية محتومة، فإن العلم التجريبي في تطوراته الحديثة يؤكد في عدد من اكتشافاته المتأخرة أن العالم حادث، وهذا يزيد من قوة تلك الحقيقة وتعمقها.

وقد تضافرت مقالات عدد كبير من العلماء التجريبيين مع اختلاف اختصاصاتهم واهتماماتهم العلمية على تأكيد هذه الحقيقة، وتوسعوا في شرحها وبيان مستنداتها، وانسجامها مع مقتضيات العلم التجريبي الحديث وتطوراته، وأضحت قضية حدوث العالم من القضايا المستقرة في كتابات كثير منهم، بحيث إنهم طفقوا يستغنون عن ذكر الأدلة التفصيلية الدالة على ذلك، بل توسع بعضهم وأخذ يشرح حالة العالم في اللحظات الأولى من حدوثه وتشكله.

وفي بيان ذلك يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: "أهم اكتشاف علمي في عصرنا هذا هو أن الكون المادي لم يكن موجودا أبدا"(٧٣)، ويقول عالم الكيمياء جون كليفلا كوثرات: "تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة، والآخر بسرعة ضئيلة، وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أيضا أنها ليست أزلية؛ إذ إن لها بداية، وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية، بل أوجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد، وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لا بد أن يكون مخلوقا، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة، ليس لعنصر المصادفة بينها مكان"(٧٤).

والإقرار بحدوث الكون وقوة دلالة العلم الحديث على ذلك ليس خاصا بالعلماء المؤمنين،

---

(٧٣) القوى الأربع الأساسية في الكون (١٧).

(٧٤) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٣١).

بل أقر بذلك عدد كبير من العلماء الملحدين، ومن أشـــهرهم: ســـتيفن هوكنج، فإنه يقول: "ومع تراكم الدليل التجريبي والنظري أصـبح من الواضـح أكثر وأكثر أن الكون لا بد له من بداية في الزمان، حتى تمت البرهنة على ذلك نهائيا في ١٩٧٠م"[٧٥]، وكرر المعنى نفســـه في عدد من كتبه، بل ذكر أن الاعتقاد بأزلية الكون يؤدي إلى استنتاجات سخيفة[٧٦].

وساق عددا من المستندات التي تدل دلالة ظاهرة عن حدوث الكون، وأنه لم يكن أزليا، وأنكر على العلماء الفيزيائيين الذين ما زالوا يؤمنون بأزلية الكون، ولكنه مع ذلك يؤكد مرارا القول بأن حدوث الكون لا يعني الاحتياج إلى الخالق كما سيأتي بيانه[٧٧].

ولم يكتف عدد من العلماء التجريبيين بالتأكيد على دلالة العلم الحديث على حدوث الكون، وإنما توسعوا في شرح البراهين العلمية الدالة على ذلك، وأطالوا في توضيح دلالاتها المختلفة، وتتبعوا التطورات التاريخية التي مرت بها تلك الدلالات، ورصـــدوا أهم محطاتها التي مرت بها.

ومن أهم الشـــواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: قانون الديناميك الثاني، الذي يعني: أن الطاقة الحرارية لا تنتقل إلا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الأقل منها حرارة، ولا يمكن أن يحدث العكس[٧٨]، وهذا يدل على أن الطاقة في الكون لا تسير إلا في اتجاه واحد فقط، وهو الانتقال من الأعلى حرارة إلى الأقل حرارة[٧٩].

وفي الاســـتدلال بهذا القانون على حدوث الكون، وبيان وجه دلالته، يقول عالم الطبيعة البيولوجي فرانك ألن: "قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيا، وأنها ســـائرة حتما إلى يوم تصـــير فيه جميع الأجســـام تحت درجة من الحرارة

---

(٧٥) تاريخ موجز للزمان (٧).

(٧٦) انظر: الكون في قشرة جوز (٧٢).

(٧٧) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٦٥).

(٧٨) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٤٤-٣٢٧).

(٧٩) وأما قانون الديناميك الأول، وهو أن الطاقة في الكون لا تفنى ولا تستحدث من العدم، فليس المراد منه أن الطاقة قديمة، وإنما المراد منه أن مقدار الطاقة في الكون الحادث لا يزيد ولا ينقص، وإنما يتحول من حال إلى حال، فهو يتعلق بمقدار الطاقة التي وجدت مع الكون، وليس بطبيعتها وزمانها الخارجة عن الكون، ومما يدل على ذلك أن المكتشف لهذا القانون لم يكن ملحدا، انظر: من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٢٢)، ومن خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

بالغة الانخفاض، هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة، ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت، أما الشمس المستعرة، والنجوم المتوهجة، والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون وأساسه يرتبط بزمان، بدأ من لحظة معينة، فهو إذن حدث من الأحداث، ومعنى ذلك أنه لابد لأصل الكون من خالق أزلي، ليس له بداية، عليم محيط بكل شيء، قوي ليس لقدرته حدود، ولابد أن يكون هذا من صنع يديه"(٨٠).

ويقول أستاذ الكيمياء الجيولوجية دونالد روبرت كار: "أما عن تحديد عمر التكوينات الجيولوجية، مثل مواد الشهب وغيرها، فقد أمكن باستخدام العلاقات الإشعاعية أن نحصل على صورة شبه دقيقة عن تاريخ الأرض، ويستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج هذه الطرق متقاربة إلى حد كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد نشأ منذ نحو خمسة بلايين سنة، وعلى ذلك فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية، ويتفق هذا الرأي مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية"(٨١).

وأقر برتراند رسل –وهو من أعمدة الملحدين الكبار– بأن قانون الديناميك الحراري يدل على حدوث الكون، ولكنه سعى إلى التقليل من أهمية دلالته على ضرورة وجود الخالق، وحاول تنفير القارئ من الاعتماد عليه(٨٢).

وحين ذكر العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز القول بقدم الكون، أشار إلى أن هذا القول يواجه صعوبات بالغة التعقيد والقوة، وذكر منها دلالة القانون الثاني من قوانين الديناميك الحرارية، وشرح وجه كونه مشكلا جدا على القول بأزلية الكون(٨٣).

ومن الشواهد العلمية التي اعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: قضية الانفجار

---

(٨٠) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٢). وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٩١).

(٨١) المرجع السابق (٩١)، وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٣٣، ٩٦)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٥٥).

(٨٢) انظر: نظرة علمية (١٠٧-١٠٩).

(٨٣) انظر: الاقتراب من الله (١٥).

العظيم بكل مكوناتها، وهي نظرية ضخمة، واسعة الأرجاء، كثيرة التفاصيل، ولكن حاصلها الذي يهمنا في هذا الموضع: أن العالم خرج إلى الوجود نتيجة انفجار عظيم حدث قبل أكثر من خمسة عشر ألف مليون سنة، تشكلت من خلالها جميع أجزاء الكون المكونة لهيكله[٨٤].

وقد أضحت نظرية الانفجار العظيم -مع أنها ما زالت نظرية ظنية[٨٥]- من أوسع الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: "يتفق الفلكيون حاليا على أن الكون قد جاء إلى الوجود من انفجار عظيم"[٨٦]، وجعلها من أقوى الأدلة عنده على إثبات وجود الخالق المدبر للكون، ووصفها بأنها هبة الله، وبين ذلك بأن ما نتج أثناءها وبعدها من الدقة الباهرة في قوانين الكون ومقاييسه يستحيل إلا أن يكون بفعل مدبر حكيم عليم[٨٧].

وانتهى إلى أن "الكون الذي تراه يحمل بصمات العمليات الفيزيائية التي حدثت منذ بداية التضخم، ومعنى ذلك أن الكون لم يخرج أبدا من عدم، بل هو خلق الله"[٨٨].

ويقول العالم الفيزيائي المعاصر ريتشارد موريس في سياق حديثه عن حدوث الكون: "أود إذن أن أؤكد على أن البرهان على أن الكون قد بدأ بانفجار كبير منذ ما يقرب من خمسة عشر ألف مليون سنة ما زال يبدو برهانا ساحقا، ومن المؤكد أن الأفكار العلمية هي مما يتغير فعلا، وكثيرا ما تنبذ النظريات وليس مما لا يقبل التصور أن هذا قد يحدث في النهاية لنظرية الانفجار الكبير، على أنه لا يوجد إلا قلة من العلماء يؤمنون بأن هذا مما يحتمل أن يحدث في أي وقت عاجل، هذا إن كان سيحدث على الإطلاق، وما زال البرهان على وجود انفجار عظيم يبدو برهانا جد مقنع"[٨٩].

---

(٨٤) انظر في شرح تفاصيل هذه النظرية: تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء، ستيفن هوكنج (١١٠-١٠٦)، القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (٢٢٣-١١٨).

(٨٥) إنما ذكرت هذه النظرية هنا مع أنها ظنية لأنها أضحت مسلمة عند قطاع كبير من أصحاب العلم التجريبي، وهو العلم الذي يخضع له كثير من المعترضين على الوجود الإلهي وكماله.

(٨٦) القوى الأربع الأساسية في الكون (٢٠).

(٨٧) انظر: المرجع السابق (٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢).

(٨٨) المرجع السابق (٢٥١)، وانظر: الاقتراب من الله، له أيضا (٦٥).

(٨٩) حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا (١٦).

وتعد هذه النظرية الدليل الأقوى الذي اعتمد عليه العالم الفيزيائي المعاصر الملحد ستيفن هوكنج في إثبات حدوث الكون، فإنه شرح تفاصيل تلك النظرية، ورصد الأدلة الدالة عليها، وأكد ثبوتها، وأقر بموجبها في إثبات حدوث الكون صراحة(٩٠).

وأما ستيفن وينبرغ فقد أقام كتابه الشهير "الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون" على نظرية الانفجار العظيم، ومع تصريحه بأن تلك النظرية ليست يقينية في ثبوتها، إلا أنه ذكر "أن نظرية أصل الكون شاعت جدا، حتى إن الفلكيين يدعونها غالبا: النموذج القياسي، وهذه النظرية هي تقريبا النظرية المسماة: الانفجار العظيم"(٩١)، ثم توغل في شرح تفاصيلها، وذكر شواهدها العلمية في سائر الكتاب.

ويكشف أنتوني فلو عن أثر هذه النظرية عليه، فيقول: "عندما التقيت لأول مرة – كفيلسوف ملحد– بنظرية الانفجار الكوني التي تصدت لتفسير وجود الكون، أدركت أنني أواجه نظرية مختلفة، نظرية تتماشى مع ما يطرحه سفر التكوين، وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد هناك مفر من البحث عمن أحدث هذه البداية"(٩٢).

وتعد نظرية الانفجار العظيم من أعظم الكوارث العلمية التي نزلت كالصاعقة على عقول الناقدين للأديان؛ ولأجل هذا استماتوا في التنكر لها، وفي الاعتراض عليها، ووَصفَها أحدهم بأنها نظرية كريهة، ونعتها آخر فذكر أنها نظرية بغيضة للعقل العلمي(٩٣).

وقد ساق المتبنون لهذه النظرية في الاستدلال على ثبوتها أدلة علمية كثيرة جدا، وكل دليل منها يصلح أن يكون دليلا مفردا على حدوث الكون، ولكن تفصيل ذلك مما يطول به الكلام جدا(٩٤).

---

(٩٠) انظر: تاريخ موجز للزمان (٥٥)، والتصميم العظيم، له أيضا (١٥٦-١٥٢).

(٩١) الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون (١٢)، وانظر (١٦)، وقد مدح العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج هذا الكتاب ووصفه بأنه جيد جدا، انظر: تاريخ موجز للزمان (١٠).

(٩٢) هناك إله –ضمن كتاب رحلة عقل لعمر شريف– (٨٠).

(٩٣) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٦-١٤٥).

(٩٤) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٥٧)، وحافة العلم، ريتشارد موريس (٥٢)، والله والعلم، جان غينون (٧٨)، وخلق الكون بين العلم والإيمان، محمد باسل الطائي (٩٥-٨٤).

ونتيجة لقوة الأدلة العلمية الدالة على حدوث الكون طفق عدد كبير من المنكرين لوجود الله لا يظهر المنازعة في ثبوت ذلك، وإنما يظهر المنازعة في ثبوت دلالة ذلك على ضـــرورة وجود الخالق كما سيأتي بيانه.

وأما المقدمة الثانية وهي: أن الحادث لا بد له من محدث، فالمراد بها: أن أي فعل يحدث في الوجود فإنه لا بد له من فاعل يقوم به ويؤثر في وجوده؛ لأنه يســتحيل في المعدوم أن يحدث نفسه أو أن يقع بغير فاعل.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات، وأوضــح المبادئ العقلية الضــرورية، وضـــرورة احتياج الحوادث إلى أسباب مؤثرة مبدأ عقلي ضروري، لا يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في التنكر له، أو أن يدوم على تصـور نقيضـه البتة، فلا يمكن للعقل الإنسـاني أن يصـدق بوجود شـيء كان معدوما بدون أن يكون له فاعل أثر في إحداثه.

وهذا المبدأ من أوائل ما يدركه البشـــر في حياتهم العملية، بل هو من أعظم المعاني الفطرية المســتقرة في الطبيعة الإنســانية، ومن أجلى القوانين التي يخضــعون لها في تعاملاتهم الحياتية، ويســيرون على وفقها في فهم ما يدور حولهم من أحداث الكون، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: "من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لابد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصـبيان؛ فإن الصـبي لو ضـربه ضـارب وهو غافل لا يبصـره لقال: من ضـربني؟ فلو قيل له: لم يضـربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضـربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لابد للحادث من محدث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربه"[٩٥].

ويقول ابن حزم في ســياق بيانه للمعارف التي يدركها الإنســان بالبديهة والفطرة: "فمن ذلك: علمه بأن الجزء أقل من الكل، فإن الصـبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثالثة سُـرّ، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء...ومنها: علمه بأنه لا يكون فعل إلا من فاعل، فإنه إذا رأى شــيئا قال: من عمل هذا؟ ولا يقنعه البتة بأنه انعمل بدون

(٩٥) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٨).

عامل"[٩٦].

والمبادئ التي من هذا القبيل تتصف بكونها ضرورية أولية، لا يمكن الاستدلال عليها؛ لأن إليها المنتهى في إثبات النظريات، ولأنه لو أمكن أن لا تثبت الضروريات إلا بالاستدلال لما أمكن إثبات شيء من العلوم، ولأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى التسلسل الممتنع، وفي بيان هذه الحقيقة يقول الكندي: "لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَدًا بالبرهان؛ لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة؛ لأن ما لا ينتهي إلى علم أولي فليس بمعلوم، فلا يكون علمًا البتة"[٩٧]، ويقول ابن حزم: "ما كان مدركًا بأول العقل أو الحس فليس عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك، فيصح استدلال أو يبطل"[٩٨].

ومع أنه لا يمكن الاستدلال على صحة المبادئ الفطرية، فإنه يمكن أن يكشف عن فطريتها وضرورتها بالمثال أو بالتوضيح والشرح لوجه ضرورتها.

ويمكن أن يقال في بيان وجه ضرورة مبدأ السببية عن طريق التقسيم العقلي الحاصر: إن حدوث الشيء بعد أن لم يكن موجودا دليل على أنه ليس قديما؛ إذ لو كان قديما لما كان معدوما في لحظة من اللحظات، ودليل على أنه ليس ممتنعا؛ إذ لو كان ممتنعا لما تحقق وجوده في الخارج.

ثم إن انتقاله من العدم إلى الوجود لا يخلو من حالين: إما أن يكون ذلك حادثا بغير فاعل، وإما أن يكون بفاعل، وحدوثه بغير فاعل مناقض للضرورة العقلية والنفسية التي يجدها الإنسان في داخله؛ لأنه لا يوجد أحد من العقلاء الأسوياء يتعامل مع أحداث الواقع بأن لا فاعل لها، ولا أحد منهم يعتقد بأن سرقة ماله كان بغير فاعل، ولا أحد منهم يعتقد أن حدوث الشج في

---

(٩٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٠).

(٩٧)رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (١/ ٣٥٢).

(٩٨)الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ١٠٩).

رأسه كان بغير فاعل، بل كل عاقل يعتقد أنه ما من حدث إلا له من فعله.

فلم يبق إلا أن يكون لكل حادث فاعل، وحدوثه بالفاعل لا يخلو إما أن يكون الفاعل هو الشيء الحادث نفسه، وإما أن يكون غيره، ولكن كون الشيء المعدوم يحدث نفسه ويعطيها صفة الوجود مستحيل لثلاثة أمور: الأول: أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه؛ لاستحالة وجود الفعل قبل الفاعل، والثاني: لأن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه لنفسه ولا لغيره، والثالث: لأن الشيء الممكن في حال عدمه يتساوى في حقه الوجود والعدم، وترجيح أحد الاحتمالين لا بد له من مرجح؛ لاستحالة ترجح أحد الاحتمالين بلا مرجح، ويستحيل أن يكون المرجح الشيء المعدوم ذاته؛ إذ لو كان كذلك لكان قديما، ولكنه ليس كذلك.

فلم يبق إلا أن يكون الفاعل المؤثر في انتقال الشيء من العدم إلى الوجود خارجا عن ذات الشيء، وإذا كان خارجا فإنه لا يخلو من حالين: إما أن يكون وجود ذلك الفاعل مسبوقا بالعدم، وإما أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم، فإن كان مسبوقا بالعدم، فيَرِد عليه ما يرد على الموجود السابق، ويلزم منه التسلسل في الفاعلين المؤثرين، بحيث يكون لكل فاعل فاعل، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا أمر ممتنع في بدائه العقول، ويؤدي بالضرورة إلى عدم حدوث شيء في الواقع؛ لأنه إذا كان الفاعل لا يفعل إلا بعد فعل فاعل قبله، وافترضنا أنه لا يوجد فاعل ليس قبله فاعل، فإنه لا يمكن أن يقع شيء في الوجود، فإذا وجدنا أحداثا في الوجود علمنا استحالة التسلسل في الفاعلين.

ومما يوضح أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى عدم وقوع الأفعال: أننا لو افترضنا أن مجرما حكم عليه بالقتل، فقال الجندي لا يمكن أن أضرب عنقه حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه لا يمكن أن آمر بذلك حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه مثل قوله، فإننا إذا افترضنا أن السلسلة لا تنتهي إلى قائد لا ينتظر الأمر ممن هو أعلى منه فإنه لا يمكن أن يقتل ذلك المجرم، وإذا وجدناه مقتولا فإننا نعلم بالضرورة أن السلسلة منتهية إلى حد معين بالضرورة.

ويشرح ابن تيمية البعد العقلي الذي يدل على أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى

انعدام الفعل، فيقول: "إذا قال القائل: هذا موجود بآخر، والآخر بآخر إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر، والآخر أبدعه آخر إلى غير نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يُقدر معدومات لا نهاية لها.

فإن قُدر فاعل لم يكن موجودًا بنفسه، لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم.

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم، ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم، وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فإن مالا يكون منه إلا العدم-لا من مجموعه، ولا من أفراده-يمتنع أن يكون منه وجود.

فإذا قُدر ممكنات متسلسلة، كل منها لا وجود له من نفسه، لم يكن هناك إلا العدم، والوجود موجود محسوس، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه، ليس وجوده من غيره"[٩٩].

فظهر من التقرير السابق أنه لم يبق إلا أن حدوث الممكن وانتقاله من العدم إلى الوجود لا يمكن إلا أن يكون بفاعل لا فاعل قبله.

ومن خلال هاتين المقدمين يتنبه العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية الملازمة لهما، وهي: أن الكون لا بد أن يكون له خالق حي قادر مختار مريد، فإذا ثبت أن الكون حادث وأن الحادث لا بد له من فاعل، فإن العقل الإنساني ينطلق مباشرة من غير توقف ولا نظر إلى أن الكون لا بد له من خالق.

فاعتماد المؤمنين على دليل الخلق والإيجاد قائم على المبادئ الفطرية الإثباتية، ومنطلق من استخلاص العلم اليقيني من المقدمات الضرورية، وليس معتمدا على الجهل وعدم العلم، ولا على عاطفة صنف من الناس ورغبتهم، ولا على عجز المخالفين عن إقامة الدليل المناقض،

---

(٩٩) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٩).

كما يصور ذلك بعض أتباع التيار الإلحادي.

فالمؤمن لا يقول في اســـتدلاله بدليل الحدوث: إنه لا يعلم من أحدث الكون، ويفترض وجود الله لحل ذلك، وإنما يقول: إن الاستدلال العقلي الضروري بدليل الخلق والإيجاد والترابط بين مقدماته، وما يســـتند إليه من مبادئ فطرية عقلية، يدل على أن الكون لا بد له من خالق.

والمؤمن لا يقول: إن اعتمادي على دليل الخلق والإيجاد ناتج عن عجز المخالفين لي عن إثبات النقيض لقولي، وإنما يثبت دعواه بما يتضـــمنه دليل الخلق والإيجاد من معاني ثبوتية قطعية، فســـواء وُجد المخالف أو لم يوجد، فإن دليل الخلق يدل على ضـــرورة وجود الخالق، وسواء وجد من يجادل في صحة مقدماته أو لم يوجد، فدلالة الدليل قائمة على ما تضمنه من دلالات ثبوتية معرفية، وليس له علاقة بحال المخالف.

والمؤمن لا يقول: إني أجهل كيف وُجد الكون، وليس لدي علم عن علة حدوثه، فأنا أفترض وجود الله حلا لهذا الجهل، وإنما يقول: إن لدي أدلة عقلية ضـــرورية تضـــطر العقل الإنســـاني الســـليم إلى الإقرار بأن الكون لا يمكن إلا أن يكون مخلوقا لخالق أزلي قادر عليم، فهو لا يتوسل بالمجهول لإثبات إيمانه، وإنما يعتمد على العلوم الضرورية في إثبات ذلك.

والمؤمن لا يقول: إنا وجدنا السلسلة في الفاعلين تستمر إلى ما لا نهاية، فرغبنا في وضع حد لها حتى نصل إلى حل، وإنما يقوم استدلاله على استحالة التسلسل في الفاعلين إلى ما لا نهاية، نتيجة للدلالة العقلية الضرورية، وليس لمجرد الرغبة والكسل النظري.

والمؤمن لا يقول: إن العلم عجز عن تفسير الكون، فكان لا بد من افتراض وجود الله حتى نحل بذلك أسرار الكون، ونسد العجز الإنساني، وإنما يقول: إن الإيمان بضرورة وجود الخالق تقتضـــيه الأدلة العقلية الضـــرورية، فســـواء عجز العلم عن تفســـير العالم أو لم يعجز، فإن المقتضيات الضرورية للدلالات العقلية توجب الإقرار بوجود الله.

ومع أن دليل الخلق والإيجاد دليل عقلي في أصله، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام

اهتمت به كثيرا، وكررت التنبيه عليه مرارا، وأشـــارت إلى مســـلماته التي يقوم عليها، وإلى مقتضياته التي ينتهي إليها في مواطن متعددة.

ومن المواطن التي جاء التنبيه فيها على دليل الخلق والإيجاد: قوله تعالى: {أَوَلاَ يَذْكُرُ الإنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا} [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: {قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَـيْئًا} [مريم: ٩]، وكذلك جميع الآيات التي تذكر الخلق، وتتحدث عن حدوث الذوات والصـفات، كما في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاء مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاء وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاء يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ} [النور: ٤٣]، وغيرها من الآيات[(١٠٠)].

والقرآن في ذلك كله لا يسلك مسالك الاستدلال بالقياس الكلي، الذي يقوم أولا على إثبات المعاني الكلية، ثم يستخرج منها الحكم على الجزئي، وإنما يعتمد على الأدلة الدالة على إحداث الجزئيات بما تقتضيه الضرورة الحسية[(١٠١)].

وقد أشـــار القرآن الكريم إلى المســـلمات الفطرية والعقلية التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد، كما في قوله تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُون} [الطور: ٣٥]، فهذه الآية تنبه على المسلمات الضرورية التي يعتمد عليها الاستدلال بخلق الإنسان على وجود الله؛ وذلك أن الأمر لا يخلو "من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح، الأولى: أن يكونوا خلقوا من غير شـيء أي: بدون خالق أصـلا، الثانية: أن يكونوا خلقوا أنفسـهم، الثالثة: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم، ولا شك أن القسمين الأولين باطلان، وبطلانهما ضروري كما ترى، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضـوحه، والثالث هو الحق الذي لا شـك فيه، أنه هو جل وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جل وعلا"[(١٠٢)].

وتوسع ابن تيمية في بيان وجه دلالة هذه الآية على المعاني الضرورية التي يستند إليها دليل

(١٠٠) انظر في جمع إشارات القرآن إلى دليل الحدوث: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي(٣٠٠-٢٠٩).

(١٠١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢/ ١١).

(١٠٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (٣/ ٤٩٤).

الخلق والإيجاد فيقول: "هذا تقسيم حاصر، يقول: أخُلقوا من غير خالق خلقهم؟!فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم هم خلقوا أنفسهم؟! فهذا أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدا إنكارها، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه"[١٠٣].

ومن أوضح النصوص الشرعية التي تضمنت الإشارة إلى مكون من أهم المكونات التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله، ولينته"[١٠٤].

وقد فهم بعض النظار من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالطريق البرهاني، وإنما أرشد فقط إلى التسليم والتقليد والانتهاء عن البحث والنظر.

وهذا الفهم غير صحيح، فالنبي صلى الله عليه وسلم أرشد في هذا الحديث إلى أفضل الطرق البرهانية وأجمعها، فهو لم يأمر بالاستعاذة بالله وحدها -مع أهمية ذلك وضرورته-، وإنما أمر العبد أن ينتهي عن الخوض في ذلك السؤال مع الاستعاذة بالله؛ إعلاما منه بأن ذلك السؤال متضمن لخطأ منطقي وغلط عقلي ظاهر؛"فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى...فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصّل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي؛ إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه، وإنما وجب انتهاؤه؛ لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقًا، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات

---

(١٠٣) الرد على المنطقيين (٢٥٣).

(١٠٤) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٧٦)، ومسلم، رقم (٣٦٢).

كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضـرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة"(١٠٥).

وينكشف من خلال التقرير السابق أن النصوص الشرعية الإسلامية اهتمت كثيرا بدليل الخلق والإيجاد، ويتضح أن فكرته ومسلماته ومستنداته ومقتضياته حاضرة بقوة في شواهدها.

وقد أثر هذا الاهتمام بدليل الخلق والإيجاد على تفكير علماء المسلمين، فكان الاستدلال بالحدوث والخلق من العدم هو الفكرة المحورية -مع دليل الفطرة- التي اعتمد عليها مجمل علماء الإسلام في إثبات ضرورة وجود الخالق، ومع أنهم متفاوتون في مسالكهم الاستدلالية، ومختلفون في مساراتهم المنهجية، إلا أن الفكرة المحورية التي تدور عليها جميع جهودهم ترجع إلى فكرة الإيجاد من العدم.

ولا تكاد تجد عند الطوائف الأخرى-سواء كانوا من أهل الأديان، أو من الفلاسفة- اعتمادا على فكرة الحدوث والإيجاد من العدم كما تجده عند علماء المسلمين، وإنما تجد لديهم اعتمادا على معاني متنوعة راجعة إلى أبواب مختلفة في الاستدلال، إما إلى معنى الكمال الوجودي أو غيره، حتى أضحى عدد من المؤمنين المقرين بوجود الله من غير المسلمين يسمي دليل الخلق والإيجاد بالدليل الكلامي؛ على اعتبار أنه مأخوذ من تراث علماء الكلام في الفكر الإسلامي، ومع أن حديث المتكلمين عن دليل الحدوث ليس مستقيما إلا أن تلك التسمية فيها مؤثر مهم على معنى الفكرة التي ذكرناها.

الدليل الثاني: دليل الإحكام والإتقان:

تتحصل حقيقة هذا الدليل في الاستدلال على ضرورة وجود الله تعالى بما في العالم من الإتقان في الخلقة والإحكام في تفاصيله الدقيقة المذهلة، فالكون يتصف بالدقة المبهرة والتصميم المذهل إلى درجة تبلغ بالعقول حالة من الانبهار والذهول، وتحقق ذلك لا بد فيه

---

(١٠٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/ ٣١٤)، وانظر: المرجع ذاته (١/ ٢١١)، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (١٢/ ٣٣٢).

من فاعل يتصف بالقدرة والحكمة وسعة العلم.

وهذا الدليل دليل يقيني مركب من الدلالات الحسية المباشرة الضرورية ومن المبادئ العقلية البدهية؛ ولأجل هذا فهو دليل قريب من العقل الإنساني والفطرة البشرية، ومسلكه الاستدلالي يستعمله عامة العقلاء في تعاملاتهم الحياتية، فهو مثل دليل الخلق والإيجاد: دليل سهل يسير المقدمات قريب النتائج قليل الخطوات، لا يحتاج إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكر ولا مراجعة.

والفرق بين هذا الدليل ودليل الخلق والإيجاد أن هذا الدليل يستند إلى حالة الكون بعد وجوده، ودليل الخلق يستند إلى نشأة الكون في أول حدوثه، فكما أن المخلوقات يدل حدوثها من العدم على ضرورة وجود الخالق، فإن الحالة التي هي عليها بعد حدوثها من الدقة في الخلقة والبراعة في الإتقان والإبهار في التصميم والإحكام تدل على ضرورة وجود الخالق سبحانه أيضا.

وهذا يدل على أن المخلوقات تدل على وجود الله من جهتين: الأولى: من جهة إحداثها من العدم، والثانية: من جهة إتقانها وإحكامها بعد الإيجاد والإحداث.

ويشترك دليل الإتقان والإحكام مع دليل الخلق والإيجاد في أن كلا منهما يستند في دلالته إلى آثار الله في الخلق، وفي أن كلا منهما مركب من دلالة الحس والعقل معا.

ونتيجة لتعدد صور الإتقان والإحكام في الكون وتنوع المشاهد الدالة على ذلك تعددت الأسماء والألقاب التي يعبر بها عن ذلك الدليل، فإنه يسمى: دليل العناية، وقد سماه بذلك ابن رشد(١٠٦)؛ باعتبار أن الكون وضع على هيئة دقيقة موافقة لمصالح الإنسان ومنافعه الحياتية، ويسمى: دليل التخصيص، وسماه بذلك أبو المعالي(١٠٧)؛باعتبار أن الكون خصص فيه كل جزء بصورة وتقدير مناسب لطبيعته ووظيفته المتعلقة به، ويسمى: دليل التسوية؛ باعتبار أن الخلق سويت صورته في أحسن شكل وأكملت صنعته بحيث لا يكون فيه خلل ولا اضطراب(١٠٨)، ويسمى: دليل الهداية؛ باعتبار أن كل جزء في الكون هدي إلى ما خلق لأجله

---

(١٠٦) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد (٦٠).

(١٠٧) انظر: العقيدة النظامية، أبو المعالي (١٦)، وانظر أيضا: وجود الله، يوسف القرضاوي (٣٣).

(١٠٨) انظر: وجود الله، يوسف القرضاوي (٢٤).

وألهم غاية وجوده ويسـر له الطريق لبلوغها، ويسـمى: دليل النظام؛ باعتبار أن المخلوقات أحكمت بنظام دقيق تسـير وفقه، لا ينخرم ولا يتغير، ويسـمى: دليل الغاية؛ باعتبار أن كل مخلوق من المخلوقات وضعت له غاية يسير إليها ويتوجه نحوها[١٠٩]، ويسمى: دليل التصميم؛ باعتبار أن كل الكون مصمم مبني بصورة دقيقة مذهلة مبهرة، وكل جزء فيه يؤدي وظيفة دقيقة أحيطت به، ولو حصل أي تغيير في المقدار أو المكان لوقعت آثار عظيمة، وهذا الاسم مشتهر كثيرا عن العلماء المشتغلين بالعلوم التجريبية الحديثة.

فكل الأسماء التي سبقت هي في الحقيقة اسم لحقيقة واحدة، وتعبيرات مختلفة لدليل واحد، وقد أخطأ عدد من الباحثين، فتعامل مع كل اسم منها على أنه دليل مستقل بذاته وحقيقته، وهذا صنيع خاطئ غير دقيق.

ويعد دليل الإتقان والإحكام من أكثر الأدلة الدالة على وجود الله حضـورا عند العلماء المسلمين منذ قرون عديدة، فقد أكثروا من التنبيه عليه، وتوسعوا في شرح أشكاله وأصنافه، ثم ازداد الاهتمام به مع التطورات الكبيرة في العلم التجريبي، بل أضحى بسبب اكتشافات العلم لكثير من أسرار الكون العظيمة من أكثر الأدلة استعمالا في الحديث عن ضرورة وجود الله، وبات من أقوى البراهين تأثيرا في نفوس الناس وفي تغيير مجريات الحوار بين أتباع الأديان والناقدين لها؛ نتيجة لكثرة الشواهد الدالة عليه وروعتها وجمالها وإبهارها.

وفي بيان قوة حضـوره وتأثيره يقول أنتوني فلو: "لا شـك أن ما كشـفه العلم الحديث من معلومات هائلة في مجال قوانين الطبيعة ونشـأة الكون، وكذلك نشـأة الحياة وتنوع الكائنات الحية، قد أمد هذا البرهان -دليل الإتقان- بالكثير من الأدلة التي أعانتني كثيرا في الوصول إلى هذا الاستنتاج"[١١٠]، يعني الإقرار بأن هناك إلها، ويقول جون وليام كلونس بعد أن ذكر دقة الخلق وإتقانه: "ولا شـك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظـواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده"[١١١].

---

(١٠٩) انظر: المرجع السابق (٤٢).

(١١٠) هناك إله، أنتوني فلو -ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف- (٨٣).

(١١١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٢).

ودليل الإتقان والإحكام قائم على مقدمتين أساسيتين: الأولى: أن الكون متقن ومحكم في خلقته، والثانية: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل حكيم عليم.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وجلائهما فإنا سنفصل الحديث في كل واحدة منهما، ونقيم الأدلة والبراهين عليهما، ونرصد الشواهد الوجودية الدالة عليهما.

أما المقدمة الأولى وهي: أن الكون متقن ومحكم في خلقته، فالمراد بها: أن الكون رُكب بصورة معقدة جدا، لا يمكن اختزالها في أسباب راجعة إلى الكون نفسه أو إلى الصدفة، وشكلت أحداثه وأجزاؤه في مسارات دقيقة صارمة، بحيث أن كل جزء منه يؤدي وظيفة دقيقة خاصة به، وقدرت مكوناته بمقادير دقيقة، بحيث أن أي زيادة فيها أو نقصان يؤدي إلى اختلافات كبيرة، ربما تؤول إلى فساد الكون كله.

وقد تنوعت الأدلة والشواهد الدالة على صحة هذه المقدمة، وهي منقسمة إلى نوعين أساسيين:

أما النوع الأول: فهو الدليل الحسي المباشر، فكل عاقل يشاهد أصنافا منوعة من الإتقان في الوجود، وأشكالا متعددة من الإحكام في صنعة الأشياء، وقد كان هذا النوع من الاستدلال الحسي المباشر منتشرا عند الأقدمين قبل ظهور العلم التجريبي، وفي بيانه والاعتماد عليه يقول الخطابي: "إنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيأة للمطاعم والملابس والمشارب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالْمُمَلّك البيت المخول ما فيه، وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعًا حكيمًا، تام القدرة بالغ الحكمة"[١١٢].

---

(١١٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٥٠٦).

ويعتمد ابن رشد على المسلك ذاته في إثبات الإحكام والإتقان في الكون فيقول: "وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب... وسائر الكائنات من الحيوانات البرية، وكذلك الماء، موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل"(١١٣).

وأما النوع الثاني: فهو الدليل العلمي التجريبي، فقد كشف العلماء مع التطورات العلمية الحديثة أصنافا من الإتقان والإحكام في الكون، وألوانا مبهرة من الدقة والتقدير، وأشكالا مختلفة من التصميم المبهر الذي لا تكاد تستوعبه العقول، ودبج العلماء مقطوعات مطولة في وصف ذلك الإتقان، تفننوا في توضيح الإحكام وتناغمه ودهشته.

والإقرار بإتقان صنعة الكون وإحكامه ودقة تقديره ليس خاصا بالعلماء المؤمنين، بل أقر به أكثر العلماء الملاحدة، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: "حتى العلماء الملحدون الذين يشكلون جزءًا صغيرا جدا وهشا من الكون يدبجون قصائد المديح في ضخامته وعظمته وتناغمه وأناقته وعبقريته"(١١٤).

ومن الملاحدة الذين توسعوا في شرح الإتقان والإحكام في الكون العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج، فإنه أولى هذه القضية اهتماما بالغا، وكرر مرارا بأن الكون متصف بالضبط الدقيق المبهر، ويقول: "معظم الثوابت الأساسية في نظرياتنا تبدو مضبوطة بدقة، بمعنى أنها لو عدلت بمقادير بسيطة، فإن الكون سيختلف كيفيا، سيكون في حالات عديدة غير ملائم لتطورات الحياة"(١١٥)، ثم يقول: "يبدو أن كوننا وقوانينه كليهما مصممان على يد خياط ماهر لدعم وجودنا"(١١٦).

---

(١١٣) مناهج الأدلة، ابن رشد (٨٩).

(١١٤) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣١).

(١١٥) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٩٢).

(١١٦) المرجع السابق (١٩٥).

ولكنه مع ذلك حاول أن يُرجع ذلك الضبط الدقيق إلى مصدر آخر غير الخالق سبحانه كما سيأتي بيانه بعد قليل.

وفي توضيح الإتقان والإحكام في الكون يقول جون وليام كلونس–عالم متخصص في الوراثة وعلم البيئة–: "إن هذا الكون الذي نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون نشأ بمحض المصادفة، إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر، التي لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى"[١١٧].

ويقول آلن سانديج–وهو من أعظم علماء الفلك في هذا العصر– :"إن العالم شديد التعقيد في كل أجزائه وتشابكاته ، حتى إنه يستحيل أن يكون وليد الصدفة وحدها ، إني مقتنع أن وجود الحياة بكل ما فيها من تنظيم في كل كائن من كائناتها الحية مركب معا بمنتهى البراعة"[١١٨].

وقد أكثر العلماء التجريبيون من الحديث عن أشكال الدقة والإحكام في الوجود، وقدموا أدلة وبراهين متعددة على ذلك، ومظاهر الضبط الدقيق في الوجود ومشاهده شاملة لمجالات وجودية كثيرة: المجال الفلكي، والمجال الفيزيائي، والمجال الحيوي المتعلق بالحياة ومجرياتها ومعلوماته، وغير ذلك من المجالات، وقد تحدث أصحاب كل اختصاص عما اكتشفوه من ذلك التصميم المبهر والإتقان المذهل[١١٩]، وقد سبق في أثناء البحث عند الحديث عن شيء من مظاهر الإتقان في المجال الحيوي[١٢٠]، ويلخص مايكل بيهي ما أحدثه اكتشاف التصميم في المجال الحيوي فيقول: "البساطة التي نتوقع أنها سبب الحياة ثبت أنها وهم، وفي المقابل تسكن الخلايا أنظمة تعقيد هائلة وغير قابلة للاختزال، إن الإدراك الناشئ بأن الحياة قد صممت بواسطة ذكاء قد صدمنا في القرن العشرين نحن الذين اعتدنا على التفكير في الحياة على أنها نتيجة الطبيعة البسيطة"[١٢١]، ومع ذلك سنقتصر هنا على مظاهر الإحكام في مجال

---

(١١٧) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٢).

(١١٨) العلم ووجود الله ، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٣٢٨) .

(١١٩) ومن أهم الكتب في ذلك: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي ووبليام ديمبسكي وستيفن ماير.

(١٢٠)عند الحديث عن نظرية التطور، وبيان ما فيها من عجز عن التفسير.

(١٢١) صندوق داروين الأسود (٤٠٣).

القضايا الكونية الفيزيائية.

فمن أهم القضـــايا التي أبهرت العلماء بإتقانها العجيب: قضـــية الثوابت الكونية، فالكون ضـبط بقوانين دقيقة ثابتة صـارمة، تشـترك فيما بينها في تسـيير مجريات الكون كلها؛ ليكون مناسـبا للعيش والحياة فيه، ولو وقع أي تغير في تلك الثوابت -ولو قليلا- فإنه من المسـتحيل أن يكون على صـــورته التي هو عليها الآن، وقد بدا حديث العلماء عن دلالة العلم التجريبي على دقة الكون وروعة قوانينه منذ عقود، فكتب العالم الأمريكي الشـهير كريسـي موريسـون كتابه: "الإنسان لا يقوم وحده"، الذي ترجم إلى العربية بعنوان: "العلم يدعو للإيمان"، وانطلق فيه في إثبات وجود الله من أن عالمنا الذي نعيش فيه عالم فذ محكم البناء ومتقن التصـــميم بدرجة مدهشة جدا، ثم توسع كثيرا في شرح مشاهد الإتقان في العالم، فذكر أن "دوران الأرض حول محورها قد حدد بالضـبط لدرجة أن اختلاف ثانية واحدة في مدى قرن من الزمان يمكن أن يقلب التقديرات الفلكية"[١٢٢]، وتحدث عن الثوابت الكونية المتعلقة بالكواكب الأخرى، كالزهرة والمريخ وعطارد وغيرها، وعن النســب الدقيقة في ضــبط الهواء في الكون والغازات المنتشرة فيه[١٢٣].

ويتحدث أستاذ الكيمياء توماس دافيدباركس عن دقة التصميم المتعلقة بالماء قائلا: "وللماء فوق ذلك كثير من الخواص الأخرى ذات الأهمية البالغة، والتي إذا نظر الإنســان إليها في مجموعها وجدها تدل على التصميم والتدبير، فالماء يغطي نحو ثلاثة أرباع سطح الأرض، وهو بذلك يؤثر تأثيرا بالغا على الجو السائد ودرجة الحرارة، ولو تجرد الماء من بعض خواصه لظهرت على سـطح الأرض تغيرات في درجة الحرارة، تؤدي إلى حدوث الكوارث، وللماء درجة ذوبان مرتفعة، وهو يبقى سـائلا فترة طويلة من الزمن، وله حرارة بالغة الارتفاع، وهو بذلك يسـاعد على بقاء درجة الحرارة فوق سـطح الأرض عند معدل ثابت، ويصـونها من التقلبات العنيفة، ولولا كل ذلك لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة إلى حد كبير، ولقلت متعة النشاط الإنساني على سطح الأرض بدرجة عظيمة.

---

(١٢٢) العلم يدعو للإيمان (٥٢).

(١٢٣) انظر: المرجع السابق (٨١-٦١).

وللماء خواص أخرى فريدة في نوعها، وتدل كلها على أن مبدع هذا الكون قد رسمه وصممه بما يحقق مصالح مخلوقاته"(١٢٤).

وأما فرانك ألن -عالم الطبيعة البيولوجية- فإنه يتوسع في الكشف عن مظاهر الإتقان في الكون فيقول: "إن ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صورا عديدة، لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية، فالأرض كرة معلقة في الفضاء تدور حول نفسها، فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار، وهي تسبح حول الشمس مرة في كل عام، فيكون في ذلك تتابع الفصول، الذي يؤدي بدوره إلى زيادة مساحة الجزء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية أكثر مما لو كانت الأرض ساكنة، ويحيط بالأرض غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة، ويمتد حولها إلى ارتفاع كبير يزيد على ٥٠٠ ميل.

ويبلغ هذا الغلاف الغازي من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة إلينا، منقضة بسرعة ثلاثين ميلا في الثانية، والغلاف الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة، ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارات، حيث يمكن أن يتكاثف مطرا يحيي الأرض بعد موتها، والمطر مصدر الماء العذب، ولولاه لأصبحت الأرض صحراء جرداء خالية من كل أثر للحياة، ومن هنا نرى أن الجو والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثل عجلة التوازن في الطبيعة"(١٢٥)، ثم طفق يتحدث عن الشروط الضرورية لوجود الحياة في الأرض، وكيف أنه شرط ضبط بصورة دقيقة جدا.

وما زالت مظاهر التصميم العظيم المبهر في الكون تتجلى يوما بعد يوم، وما زال العلماء التجريبيون يؤكدون مرة بعد مرة البرهنة العلمية الصادقة على دقة الكون ودهشته وروعته، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز بعد أن شرح شروط إمكان الحياة في الكون وامتلاك كوننا لها: "ولو أن أية خاصية أساسية للكون من خصائص الذرات اختلفت لكان من المحتمل جدا أن تصبح الحياة مستحيلة... لقد بدا لهوبل -عالم بريطاني شهير- كأن عقلا فائقا كان يلعب بقوانين الفيزياء، وكان محقا في انطباعه، ففي الظاهر يبدو الكون بوضوح كأنه صمم من قبل

---

(١٢٤) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٠).

(١٢٥) المرجع السابق (١٣-١٢).

خالق عاقل لنشر مخلوقات عاقلة"[١٢٦].

ويقول ستيفن هوكنج مؤكدا المعاني السابقة: "إن نظامنا الشمسي لديه خصائص أخرى محفوظة، لم يكن من الممكن أن تتطور أشكال الحياة المعقدة من دونها"[١٢٧]، ثم طفق في شرح ذلك بكلام مطول وذكر "أنه لو كان التفاوت المركزي لمدار الأرض قريبا من الواحد الصحيح فإن محيطاتنا ستغلي عندما نصل لأقرب نقطة من الشمس، وستتجمد تماما عندما نصل لأبعد نقطة، الأمر الذي يجعل إجازات الشتاء والصيف غير ممتعة، إن التفاوتات المركزية المدارية الكبيرة لن تقضي على الحياة، ولهذا فنحن محظوظون بأن يكون لدينا كوكب تفاوته المركزي أقرب من الصفر.

ونحن محظوظون بالعلاقة بين كتلة شمسنا وبين المسافة التي تبعدنا عنها... فإن كانت كتلة شمسنا أقل أو أكثر من عشرين في المائة، فإن الأرض ستكون أبرد من المريخ أو أسخن من الزهرة اليوم"[١٢٨].

وأما أنتوني فلو –الفيلسوف الإنجليزي المشهور– فإنه ذكر أن أحد أهم أسباب رجوعه عن الإلحاد ما اكتشفه العلم التجريبي من إتقان هائل في مجال الطبيعة ونشأة الكون والحياة وتنوع الكائنات الحية، وذكر أن الكون أعد وصمم لاستقبال الحياة عليه بدقة باهرة، ثم بين ذلك بمثال طريف، فقال: "تصور أنك نزلت في إحدى رحلاتك بأحد الفنادق، وعندما دخلت غرفتك وجدت أن الصورة المعلقة فوق السرير نسخة مطابقة للصورة التي علقتها منذ سنوات فوق فراشك في بيتك، كذلك السجادة التي تغطي أرضية الغرفة، بل إنهم يضعون في المزهرية نوع الزهور نفسه الذي تفضله، وعلى المنضدة في ركن الغرفة وجدت الطبعة الأخيرة من ديوان الشعر الذي تفضل القراءة فيه من حين لآخر، كما وجدت الصحيفة التي اعتدت قراءتها يوميا، وداخل الثلاجة وجدت أنواع المشروبات والشيكولاته التي تحبها، كما أن زجاجة المياه المعدنية من نفس النوع الذي تستخدمه في وطنك، وعندما شغلت جهاز التليفزيون وجدت

---

(١٢٦) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (١٥).

(١٢٧) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٨٠).

(١٢٨) المرجع السابق (١٨٣-١٨١).

أن الإرسال الداخل للفندق يعرض باستمرار الأفلام المفضلة عندك، كما تذيع الإذاعة الداخلية المقطوعات الموسيقية التي تحبها، وفي الحمام وجدت الحوائط قد غطت بالقيشاني من نفس درجة اللون الفيروزي الذي تفضله، كما وجدت على أحد الأرفف نفس الشامبو والصابون اللذين اعتدت على استخدامهما.

وكلما جلت ببصرك وجدت حولك تطابقا بين ما تحبه واعتدت عليه وبين ما وفّرته لك إرادة الفندق، لا شك أن احتمال المصادفة يتناقض تدريجيا حتى يثبت في يقينك أن أحدا قد أطلع إدارة الفندق على تفاصيل حياتك ودقائق رغباتك"(١٢٩).

ويتحدث ستفين ماير عن التطورات العلمية التي كشفت عن الضبط الدقيق للكون فيقول: "في بداية الستينيات كشف علماء الفيزياء أن الكون معد بعناية لاستمرار الحياة البشرية، فقد اكتشفوا أن استمرار وجود الحياة لا يعتمد على احتمالات لا نهائية، إنما يعتمد على توازن دقيق للعوامل الفيزيائية، تظهر الثوابت الفيزيائية والشروط الأولية للكون والعديد من خصائصه في ثبات دقيق لإمكانية استمرار الحياة، حتى إن التغيرات الطفيفة في نسب العديد من العوامل، مثل معدل توسع الكون أو قوة الجاذبية الأرضية أو قوة الجاذبية الكهرومغناطيسة أو قيمة ثابت بلانك من شأنها أن تجعل الحياة مستحيلة... لاحظ العديد من علماء الفيزياء أن الضبط الدقيق يوحي بقوة إلى التصميم من قبل مصمم ذكي قديم، كما قال عالم الفيزياء البريطاني المشهور بول ديفيز: فكرة التصميم ساحقة"(١٣٠).

ويقول: "بنهاية القرن العشرين عادت أطروحة التصميم إلى الظهور بعد التقاعد المبكر على يد علماء الأحياء في القرن التاسع عشر، كشف كل من علم الفيزياء وعلم الفضاء وعلم الكون وعلم الكيمياء أن الحياة تعتمد على مجموعة من قيم مصممة بشكل دقيق جدا، وبوجودها بني كوننا عليها، أعاد دليل الضبط الدقيق صياغة فرضية التصميم بشكل

(١٢٩) هناك إله -ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف- (٩٤).

(١٣٠) العلم ودليل التصميم في الكون (٦٥).

مقنع"(١٣١).

ويقول وليم لين كريغ: "ذهل العلماء حيال القدر العظيم من التعقيد والدقة التي كان يجب أن تتسم بها الظروف الأولى للكون حتى تظهر فيه الحياة، ومن ثم تتطور في مختلف مجالات الفيزياء والفيزياء الفلكية وعلم الكونيات الكلاسيكية وميكانيكا الكم والكيماء الحيوية، أعلنت الاكتشافات مرارا أن وجود حياة يعتمد على توازن دقيق من الثوابت الفيزيائية والكميات، وفي حال تغيرت هذه قليلا سيسقط التوازن والحياة، لن تكون موجودة حقا في كثير من الحالات، لن يكون هناك وجود للنجوم والكواكب، ولا حتى للكيمياء، ولا حتى للمادة الذرية نفسها، ناهيك عن الحياة البيولوجية، وفي الواقع يبدو أن الكون قد تم تنظيمه بدقة لا تستقصى منذ لحظة إنشائه؛ما يسمح بوجود حياة ذكية فيه"(١٣٢).

وأما المقدمة الثانية وهي: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل، فالمراد بها: أن مشاهد الإحكام التي في الوجود يتعذر أن تقع بغير فاعل عالم مختار مريد حكيم قادر يقوم بتصميمها وتقديرها؛ لكونها تفاصيل معقدة ومتداخلة جدا، وتصاميم مبهرة مذهلة.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات وأظهرها في العقول، ويدل على صحتها وضرورتها أمران:

الأمر الأول: الضرورة العقلية؛ وذلك أن الإحكام والإتقان في حقيقته فعل من الأفعال، والعقل الضروري يدل على أن الفعل لا بد له من فاعل يقوم به؛ إذ يستحيل أن يوجد فعل في الوجود من غير فاعل، كما سبق الاستدلال عليه في الدليل السابق، بل الإتقان والإحكام ليس مجرد فعل، وإنما هو فعل مخصوص بحالة تركيبية خاصة، وهذه الخصوصية تتطلب أن يكون فاعله متصفا بصفات كمالية عالية متناسبة مع حالة ذلك الفعل.

وأما الأمر الثاني: فهو الضرورة الرياضية، ففضلا عن أن الضرورة العقلية تدل على استحالة

---

(١٣١) المرجع السابق (٧٥) ، وانظر حديثا مطولا عن الضبط الدقيق في الكون : العلم ووجود الله ، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (١٢٠-١٢٦) .

(١٣٢) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٣).

وجود الإتقان بغير فاعل حكيم عليم قادر مريد، فإن الحسابات الرياضية تدل على ذلك أيضا، وتؤكده، وتثبت بطلان كل الاحتمالات الأخرى، كالحدوث بالصدفة المفاجئة أو التطور طويل الأمد.

وقد تفنن العلماء كثيرا في ضرب الأمثلة الحسابية التي تدل على استحالة وقوع الإتقان والإحكام بالصدفة، وتكشف عن ضرورة وجود الفاعل المختار لفعل ذلك، وضربوا أمثلة حسابية عديدة على ذلك، وبعضها عمليات حسابية معقدة تتطلب إدراكا واسعا لعلم الرياضيات، ولكننا سنقتصر هنا على بعضها مما سهل وقرب إلى الفهم، ومن ذلك:

١-**مثال الدراهم العشرة**، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث ذكر أنا لو أخذنا دراهم عشرة، وكتبنا على كل واحد منها رقما خاصا متسلسلا، ووضعناها في صندوق، ثم خُلطت خلطا جيدا، وطلبنا من أحد إخراجها مرتبة، فإن احتمال ظهور الرقم (١) يكون بنسبة ١: ١٠، وأما احتمال ظهور الرقمين (١، ٢) مرتبة، فهو بنسبة ١: ١٠٠، أي: (١٠×١٠=١٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام (١، ٢، ٣) بالتتابع يكون بنسبة ١: ١٠٠٠ أي: (١٠×١٠×١٠=١٠٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام كلها مرتبة من واحد إلى عشرة يكون بنسبة ١: ١٠ ^١٠، أي: واحد أمامه عشرة أصفار: ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠، ولو أجرينا عملية السحب ليلا ونهارا، بحيث نسحب ورقة كل خمس ثوانٍ لاحتجنا إلى ألف وخمسمائة سنة لكي يكون هناك احتمال واحد لسحب هذه الأرقام العشرة بتسلسلها الصحيح!![١٣٣].

وقد طبق نديم الجسر هذا المثال على الإبر المنظمة في حوار شيق بينه وبين شاب متشكك مصدق بالصدفة أسماه في الحوار: حيران بن الأضعف، وسننقله هنا مع طوله النسبي لما فيه من الدلالة البليغة على بيان قوة العملية الحسابية في الكشف عن بطلان الصدفة وضرورة وجود الخالق الحكيم العليم المريد القادر، فيقول الشيخ نديم: "الآن جاء دور الإبر، خذ هذا اللوح، واغرز فيه إبرة، وضع في ثقبها إبرة أخرى، وقل لي يا حيران: إذا رأى إنسان عاقل هاتين

(١٣٣) انظر: العلم يدعو إلى العلم(٥١)، وداروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٥).

الإبرتين، وسأل: كيف أدخلت الثانية في ثقب الأولى؟فأخبره إنسان معروف بالصدق أن الذي أدخلها رجل ماهر قذف بها من بعد عشرة أمتار، فاستطاع أن يدخلها في شق الإبرة الأولى، ثم أخبره إنسان آخر معروف بالصدق أيضا أن الذي ألقاها صبي صغير ولد من بطن أمه أعمى، فوقعت في الشق بطريق المصادفة، فأي الخبرين يصدق؟!

حيران: إنه ولا ريب يميل إلى تصديق الخبر الأول، ولكنه أمام صدق المخبرين يرى أن المصادفة ممكنة، فلا يجزم بترجيح أحد الخبرين على الآخر.

الشيخ: ولكن إذا رأى هذا الرجل إبرة ثالثة مغروزة في شق الثانية أيضا، فهل يبقى عدم الترجيح على حاله؟!

حيران: كلا، بل يتقوى ترجيح القصد على المصادفة، ولكنه على كل حال يبقى ترجيحا ضعيفا.

الشيخ: ولكن إذا رأى الرجل أن هناك عشر إبر، كل واحدة منها مغروزة في ثقب الأخرى التي تليها، فهل يبقى ترجيح فكرة القصد على ضعفه؟!

حيران: كلا، بل يتقوى عنده ترجيح القصد حتى تكاد فكرة المصادفة أن تتلاشى.

الشيخ: ولكن لو جاء إنسان من أولئك يصدق فيهم القرآن: (وكان الإنسان أكثر شيء جدلا)، وأخذ يجادل في معنى الاستحالة العقلية والاستحالة العادية، ويبرهن له على أن الصدفة ليست مستحيلة لا عقلا ولا عادة، ولكنها تكون أحيانا مستبعدة، فإن صاحبنا العاقل لا بد أن يذعن.

حيران: إن العقل يذعن، ولكن القلب يميل إلى ترجيح القصد.

الشيخ: ولكن إذا ترقينا في تعقيد الأحجية، وقلنا: إن الإبر العشر مرقمة بخطوط لكل واحدة منها رقم، من الواحد إلى العشرة، قيل لنا في الخبر: إن الصبي الأعمى أعطي كيسا فيه هذه الإبر العشر مخلوطة مشوشة، وأنه كان يضع يده في الكيس ويستخرج الإبر تباعا على

ترتيب أرقامها بطريق المصادفة، ويلقيها فتقع الأولى في شق المغروزة في اللوح، وتقع الثانية في الأولى، والثالثة في الثانية، والرابعة في الثالثة، وهكذا حتى أتم الإبر العشر بعضها في بعض، على ترتيب أرقامها، وأن ذلك قد حصل بطريق المصادفة، وجاء ذلك الإنسان المجادل يحاول أن يبرهن على أن إمكان المصادفة لم يزل موجودا وغير مستحيل عقلا، فماذا يكون موقف صاحبنا العاقل مع هذا المجادل؟

حيران: لا ريب في أنه لا يصدقه؛ لأن المصادفة بهذا التتابع والتعاقب بعيدة جدا جدا وإن لم تكن مستحيلة.

الشيخ: بل إنها في مجال الأعداد الكبرى تصبح مستحيلة بداهة يا حيران.

حيران: أعتقد أن هذه البداهة تأتينا مما جربناه في الحياة من ندرة تكرر المصادفات وتعاقبها.

الشيخ: كلا، ولكن هذه البداهة تعتمد في أعماق العقل الباطن على قانون عقلي رياضي لا يمكن الخروج عنه.

حيران: ما هو هذا القانون يا مولاي؟

الشيخ: إنه قانون المصادفة الذي يقول: "إن حظ المصادفة من الاعتبار يزداد وينقص بنسبة معكوسة مع عدد الإمكانات المتكافئة المتزاحمة"، فكلما قل عدد الأشياء المتزاحمة، ازداد حظ المصادفة من النجاح، وكلما كثر عددها قل حظ المصادفة، فإذا كان المتزاحم بين شيئين اثنين متكافئين، يكون حظ المصادفة واحدا ضد اثنين، وإذا كان التزاحم بين عشرة يكون حظ المصادفة بنسبة واحد ضد عشرة؛ لأن كل واحد له فرصة للنجاح مماثلة لفرصة الآخر، بدون أقل تفاصيل طبعا.

وإلى هناك يكون الحظ في النجاح قريبا من المتزاحمين، حتى لو كانوا مائة أو ألفا، ولكن متى تضخمت النسبة العددية تضخما هائلا، يصبح حظ المصادفة في حكم العدم، بل المستحيل؛ ذلك لأنه إذا اتفق للصبي الأعمى أن سحب أول مرة الرقم (١)، قلنا: إن حظ المصادفة للرقم (١) تغلب على الأعداد الأخرى المتزاحمة معه بنسبة واحد ضد عشرة، وأما إذا اتفق له أن

سحب العددين (١و٢) بالتتابع قلنا: إن حظ المصادفة للعدد الثاني هو بنسبة واحد ضد مائة؛ لأن كلا من العشرة يزاحم الرتبة الثانية ضد عشرة، فيصح التزاحم بين مائة، وإذا اتفق أن سحب الصبي الأعمى الثلاث (١و٢و٣) على التوالي، قلنا: إن حظ المصادفة بنسبة واحد ضد ألف؛ لأن كلا من العشرة يزاحم ضد مائة، وهكذا.

فإذا افترضنا أن الصبي سحب الإبر العشر على ترتيب أرقامها، فإن حظ المصادفة يصبح بنسبة واحد ضد عشرة مليارات"(١٣٤).

٢–**مثال كيس الرخام**، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث قال: "لتفرض أن معك كيسا يحتوي مائة قطعة رخام، تسع وتسعون منها سوداء وواحدة بيضاء. والآن هز الكيس وخذ منه واحدة: إن فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد إلى مائة، والآن أعد قطع الرخام إلى الكيس، وابدأ من جديد: إن فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحد من مائة، غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشرة آلاف مضاعفة مرة"(١٣٥).

٣–**مثال البروتين**، فقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز بوجين بحساب العوامل التي يمكن من خلالها تكون بروتين واحد بالصدفة، فوجد أن ذلك يتطلب نسبة ١: ١٠ ^١٦٠^، أي: بنسبة واحد إلى رقم عشرة مضروبا في نفسه مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه، وهو عند علماء الرياضيات يساوي صفرا؛لأن أعلى نسبة للاحتمال عندهم ١: ١٠ ^١٥٠^، واكتشف أن كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، واكتشف أيضا أن تكوين هذا الجزء على سطح الأرض بالمصادفة يتطلب بلايين لا تحصى من السنوات، قدّرها بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين، وهذا شيء لا يمكن أن يتصور(١٣٦).

٤–**مثال القردة**، فقد قام الدكتور شرويدر بحساب الاحتمالات التي يمكن من خلالها

(١٣٤) قصة الإيمان، نديم الجسر (٢٩٤-٢٩٢).

(١٣٥) العلم يدعو للإيمان (١٩٣).

(١٣٦) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، والله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما(١٦).

كتابة قصيدة سوناتا لشكسبير عن طريق ضرب القردة على مفاتيح الكتابة بطريقة عشوائية، وأحصى عدد حروف القصيدة، فإذا هي ٤٨٨ حرفا، وعدد أزرار لوحة المفاتيح فإذا هي ٢٦ زرا، فالاحتمال إذن يساوي واحد مقسوم على ٢٦ مضروبا في نفسها ٤٨٨ مرة، والنتيجة: $٢٦^{-٤٨٨}$،وهو ما يعادل: $١٠^{-٦٩٠}$، أي: واحد بعده ستمائة وتسعون صفرا!!

وهذا عدد كبيرا جدا، فقد أحصى العلماء عدد الجسيمات في الكون -الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات- فوجدوها: $١٠^{٨٠}$، أي: واحد بعده ثمانون صفرا، ومعنى هذا أنه ليس هناك جسيمات تكفي لإجراء المحاولات لكتابة قصيدة سوناتا بالصدفة فقط، فكيف بأحداث العالم الأخرى؟!فيكون حدوثها بالصدفة ممتنعا؛ لأن المدة التي تحتاجها تفوق عمر العالم وحجمه بملايين المرات(١٣٧).

ويكشف ستيفن ماير حجم الأرقام الدالة على الاستحالة الرياضية في حدوث الكون بالصدفة، فيقول بعد أن تحدث عن الضبط الدقيق في الكون: "تفسير هذه الاتفاقات مع الإنسان بأنها نتيجة للصدفة من المؤكد أنه الأكثر شيوعا، لكن يقابله معوقات عديدة وقوية أيضا، أولا: الاحتمالية الهائلة لوجود هذا الضبط الدقيق تجعل الاحتكام المباشر للصدفة ضعيفا جدا، اكتشف الفيزيائيون أكثر من ثلاثين من الثوابت الكونية أو الفيزيائية التي تتطلب معايرة دقيقة لكي تنتج كونا صالحا للحياة.

وقد دعم مايكل دنتون في كتابه (قدر الطبيعة) بالوثائق العديد من الشروط الضرورية الأخرى لحياة الإنسان خاصة، من عالم الكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، وأضاف عددا من الثوابت المتسقة التي تظهر بشكل ملحوظ درجة عالية من الضبط الدقيق... كتب الفيزيائي روجر بنروز أن ثابتا واحدا-وهو المسمى: original phase speed volume- يتطلب ضبطا دقيقا لدرجة أن الخالق يجب أن يعده بدقة جزء من $١٠^{١٠}$ مضروب في ١٢٣، والذي يعادل ١٠ مليار مضروبا في نفسه ١٢٣ مرة.وأشار بنروز إلى أن المرء لا يمكنه حتى كتابة الرقم بتمامه، فهو ١ متبوع بـــ١٢٣ صفرا، هذا الرقم أكبر من عدد الجسيمات

---

(١٣٧) للكون إله، أنتوني فلو -ضمن كتاب قصة عقل، عمرو شريف- (٦٩).

الأولية في الكون كله، وهذا هو الإحكام لجعل الكون في مساره الصحيح"[١٣٨].

فهذه الحسابات وغيرها تدل على استحالة حصول الإتقان والإحكام في الوجود بالصدفة أو غيرها من الاحتمالات غير الواقعية، وتدل على أنه لا بد لها من فاعل عالم قادر مختار.

ومن خلال هاتين المقدمتين الضروريتين ينتقل العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية اللازمة لهما، وهي أن الكون لا بد له من خالق عالم حكيم قادر مريد.

فإذا ثبت أن الكون متقن ومحكم، وثبت أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل، فإن الذهن الإنساني ينتقل مباشرة إلى النتيجة من غير توقف أو تردد.

ودليل الإتقان لا يدل على ضرورة وجود الخالق فقط، وإنما يدل على ضرورة أن يكون الخالق متصفا بصفات عديدة، كصفة العلم والقدرة والحكمة والإرادة والمشيئة والحياة؛ لأن الإتقان والإحكام فعل مخصوص متصف بالدقة والتركيب المعقد، ووضع كل شيء في موضعه المناسب له، وهذه الصنائع تتطلب أن يكون الفاعل للإتقان متصفا بالعلم حتى يمكنه إدراك كل ما يتعلق بصفات الأجزاء وطبائعها، وأن يكون متصفا بالقدرة حتى يمكنه التأثير على كل مكون، ومتصفا بالإرادة حتى يمكنه رسم صورة الإتقان وترجيحها، وكل ذلك يتطلب أن يكون متصفا بالحياة؛ لاستحالة الاتصاف بتلك الصفات بدون الحياة.

ومع أن دليل الإتقان والإحكام دليل عقلي في أصله ومركب من مقدمات حسية وعقلية ضرورية، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرا، وجاءت إشارات كثيرة في القرآن الكريم في الدلالة إلى مقدماته ومشاهده، فانتهى أمره إلى أن يكون دليلا عقليا شرعيا في آن واحد.

وقد تنوعت إشارات القرآن إلى هذا الدليل كثيرا، فتارة ينبه الله عليه بما في الكون من آيات تدل على عناية الله بالخلق وحسن خلقه لهم، كما في قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ

---

(١٣٨) العلم ودليل التصميم في الكون (٧٠).

فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُون} [الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوج* وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيج* تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيب* وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيد* وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيد}[ق: ٧-١٠] ونحوها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في الكون من مشاهد التقدير الدقيق، كما في قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُور* ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِير} [الملك: ٤]، وقوله تعالى: {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُون} [النمل: ٨٨]، وقوله تعالى: {الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: ٢]، وغيرها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في خلق الإنسان من الإتقان والإحكام، كما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيم* الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَك} [الانفطار: ٧]، وقوله تعالى: {وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون} [النحل: ٧٨]، وغيرهما من الآيات(١٣٩).

(١٣٩) انظر في جمع النصوص الشرعية الدالة على ذلك: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد،سعود العريفي(٢٠٧-٢٦٥).





الأدلة الفطرية على وجود الله

أ. عبد الله العجيري





الله

بين فطرية المعرفة، والمعرفة النظرية

تُمثل مسألة إثبات وجود الله تعالى مسألة شديدة المركزية والأهمية في البحث العقدي؛ فهو الأصل الذي تنبني عليه كل المقررات العقدية التالية، بل هو المحدد الأساس الذي تتحدد في ضوئه نظرة المؤمن لنفسه، وللحياة، وللكون من حوله.

وأحسب أن مثل هذا التقرير واضح جدًّا، بل هو داخل في إطار المقررات الدينية البدهية، التي لا تفتقر إلى برهنة خاصة أو تدليل معين، فالإيمان به -تعالى- هو المركز الذي تدور في فلكه جميع تصورات المؤمن، وما من تصور ديني إلا وهو متضمن هذا المعنى في طياته.

ولذا فليس من خلاف بين أحد من أهل الإسلام -سلفهم وخلفهم- أن معرفة الرب تعالى، والإقرار بوجوده = هو أصل الأصول العقدية، السابق لكل المقررات العقدية التالية، وأنه لا يتصور إمكانية تحصيل العقائد الإسلامية؛ كإفراد الإله بالألوهية والربوبية، أو الإقرار للنبي -صلى الله عليه وسلم- بالنبوة، أو الاعتراف بالقرآن كتابًا من عند الله، دون الإقرار بوجود الله ابتداءً.

ومع وجود هذا الاتفاق الضروري بين المسلمين جميعًا، إلا أن ثمة خلافًا واقعًا في طبيعة هذا الإقرار، ومصدره، ومُنشئه في النفس: هل الإقرار بوجود الله قضية حضورية في النفس ابتداءً، أم هو معرفة تحصيلية تتطلب نظرًا واستدلالًا؟

إذا تدبرنا في طريقة تناول الوحي لهذه المسألة، وطبيعة النقولات المروية عن السلف في هذا الشأن، بل لو نظرنا لتركيب هذا الإنسان وطبيعته، وما نجده من أنفسنا ضرورةً = فسندرك أن المصحَّح هنا جزمًا هو القول بفطرية هذه المعرفة، وأن معرفة الباري -تعالى- تمثل قضية فطرية ضرورية راسخة في النفس، شأنها في ذلك شأن كثير من المعارف الضرورية، والتي لا يتوقف العلم بها وإدراك ضروريتها القيام بفعل الاستدلال.

نعم، قد تتلوث الفطرة، ويقع فيها ما يحرف بوصلة النظر؛ فيستدعي ذلك نظرًا واستدلالًا للتذكير بذلك المعنى الفطري، لا لتأسيسه في النفس؛ إذ (الإقرار بالصانع فطري ضروري

بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال)[١٤٠]، لكنها (وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال)[١٤١].

فمع الاعتراف بأن (العلوم الفطرية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، فقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها، فترى الحق باطلًا؛ كما في البدن إذا فسد أو مرض، فإنه يجد الحلو مرًّا، ويرى الواحد اثنين = فهذا يعالج بما يزيل مرضه)[١٤٢].

وعليه (فمَن حصلت له المعرفة أو الإيمان ... بغير النظر لم يجب عليه، ومن لم تحصل له المعرفة ولا الإيمان إلا به وجب عليه)[١٤٣]، فليس النظر والاستدلال على وجود الله تعالى من الواجبات مطلقًا؛ لكون هذه المعرفة حاصلة في النفس أصلًا، لكنه يتعين متى ما غابت هذه المعرفة؛ سعيًا للتذكير بمقتضى الفطرة، ويكون الوجوب هنا من قبيل إيجاب الوسائل لوجوب الغايات؛ إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

أما أن يُجعل النظر والاستدلال على وجود الله تعالى واجبًا بإطلاق، وعلى الكل، وفي كل حال، أو يُدعى أن معرفة وجود الله تعالى هو أول واجب على المكلف، أو أن أول واجب هو النظر المفضي إلى المعرفة، أو أنه قصد النظر أو الشك = فقول غير محقق؛ كون معرفة وجوده -تعالى- حاصلة باقتضاء الفطرة لها. ومن دخلت عليه الشبهة في هذا تعين عليه إزالة شبهته.

والتحقيق في هذا ما ذكره ابن تيمية رحمه الله: (وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على هذا ابتداء، ما لا يجب على هذا ابتداء)[١٤٤].

وكذلك حصر طرق النظر لتحصيل العلم في طريق أو طرق معينة = غير صحيح؛ فكل دليل صحيح أفضى إلى هذه المعرفة فهو مشروع لمن احتاج إليه، وقصارى ما يمكن لهذا الدليل فعله هو التذكير بالفطرة الأولى.

---

[١٤٠] بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٧٠.

[١٤١] درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٠٣.

[١٤٢] درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٠٦.

[١٤٣] درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٠٥، وانظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٤٦.

[١٤٤] درء تعارض العقل والنقل ٨/١٦.

يقول ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: (ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة، صار كل طائفة من النظار تسلك طريقًا إلى إثبات معرفته، ويظن أنه لا طريق إلا تلك، وهذا غلط محض، وهو قول بلا علم)[١٤٥]، ويقول أيضاً: (ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: "إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق؛ فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه". فلم يكلِّفوا أولًا بنفس المعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة، لكن عرض للفطرة ما غيَّرها، والإنسان إذا ذُكِّر ذكر ما في فطرته، ولهذا قال الله في خطابه لموسى: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ} ما في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه، ويعرف إنعامه عليه، وإحسانه إليه، وافتقاره إليه؛ فلذلك يدعوه إلى الإيمان)[١٤٦].

وللنظر والاستدلال فائدة مضافة أيضًا، فإنه إن وقع بطرقه الشرعية الصحيحة كان ذريعة إلى مزيد من الإيمان، وتعميقًا وترسيخًا للفطرة الواقعة في النفس. قال أبو المظفر السمعاني: (وعلى أننا لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة؛ لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر، وسكون القلب)[١٤٧].

وما يحدثه هذا النظر الصحيح في النفس لا يقتصر على مجرد الإقرار بوجود الله تعالى، بل يتحصل العبد من خلاله على مزيد من المعرفة بكمالات ربه تعالى، والاعتراف بكمال قدرته وإرادته وعلمه وحكمته ورحمته وهكذا.

وأمر هذا النظر، وما قد يحدثه في النفس من طمانينة = قريبٌ من حال الخليل -عليه السلام- حين سأل ربه -تبارك وتعالى-: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}. فالمؤمن بنظره العقلي الصحيح قد يتطلب مزيدًا من طمأنينة القلب، وهو أمر مشروع، وتتأكد مشروعيته في ظل ما يدور حوله من شبهات وإشكاليات.

ودلالة الفطرة عليه -تبارك وتعالى- تُحصِّل للإنسان معرفة إجمالية بربه -تبارك وتعالى-، لكنها عاجزة عن تكميل معرفة العبد بربه -تبارك وتعالى-، وهنا يأتي دور الوحي ليكشف للعبد تفاصيل ما يتصل بربه -تبارك وتعالى- من صفات الكمال والجلال.

---

[١٤٥] درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٣٣.

[١٤٦] مجموع الفتاوى ١٦/٣٣٨.

[١٤٧] الانتصار لأهل الحديث ٦٠.

دلالة الوحي على وجود المكون الفطري:

جاء في الدلائل الشرعية ما يشير إلى قيام هذا المكون الفطري في النفس، مع إجمالٍ فيما يقتضيه هذا المكون وما يشتمل عليه من المعاني، وإن كانت السياقات تكشف عن صبغةٍ دينية له، وذلك كما في قوله تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}.

قال ابن كثير: (فسدد وجهك، واستمر على الذي شرعه الله لك، من الحنيفية ملة إبراهيم، الذي هداك الله لها، وكملها لك غاية الكمال، وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة، التي فطر الله الخلق عليها؛ فإنه –تعالى– فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره)[١٤٨].

وإنما نصبت {فطرة} (على الإغراء؛ أي: الزَمْ فطرةَ الله)[١٤٩].

ومثل هذه الآية في الدلالة قوله تعالى: {صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ}.

وأما قوله تعالى: {لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ}؛ فقد قال الحافظ ابن كثير –عليه رحمة الله– في تفسيره: (قال بعضهم: معناه لا تبدلوا خلق الله، فتغيروا الناس عن فطرتهم التي فطرهم الله عليها. فيكون خبرًا بمعنى الطلب؛ كقوله تعالى: {وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا}، وهذا معنى حسن صحيح. وقال آخرون: هو خبر على بابه، ومعناه: أنه تعالى ساوى بين خلقه كلهم في الفطرة على الجبلة المستقيمة، لا يولد أحد إلا على ذلك، ولا تفاوت بين الناس في ذلك)[١٥٠].

ومثل هاتين الآيتين في الدلالة على وجود الفطرة، وأنها تتضمن التدين الحق: ما جاء في الحديث المشهور عن أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه؛ كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟) ثم يقول أبو هريرة –رضي الله عنه–: {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم}[١٥١].

وعن عياض المجاشعي –رضي الله عنه–، أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال ذات

---

[١٤٨] تفسير ابن كثير ٦/٣١٣.

[١٤٩] تفسير البغوي ٦/٢٦٩.

[١٥٠] تفسير ابن كثير ٦/٣١٤.

[١٥١] رواه البخاري ١٣٥٩، ومسلم ٦٩٢٦.

يوم في خطبته: (ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كل مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا ...)[١٥٢].

فهذه الأحاديث كالآيات السابقة تكشف عن وجود مكون فطري يقتضي التدين، وأن هذا التدين تدين مستقيم غير منحرف، وهو يتضمن فيما يتضمن معرفة الله تعالى؛ إذ لا يتصور أن يقوم أي لون من التدين الحق دون هذا الأساس، بل ظاهر أن الفطرة تقتضي إفراد الله تعالى في ربوبيته سبحانه، واستحقاقه للعبادة وحده.

ومع ما سبق، فقد جاء في النصوص الإشارة إلى هذا المعنى الخاص –معرفة الله تعالى– كواحد من المكونات المركزية للفطرة، ومن ذلك قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ). وهذه الآية مما اختلف أهل التفسير فيها:

١- فذهب بعض أهل العلم إلى تصحيح الآثار الواردة في تفسير هذه الآية، وأن الآية تشير إلى شيء مما وقع بين الرب وبني آدم، من الأخذ والإشهاد وهم في عالم الذر. فمن تلك الأحاديث: حديث ابن عباس، عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان –يعني عرفة–، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلًا قال: {ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون})[١٥٣].

٢- وذهب آخرون إلى أن الشهادة الواقعة هنا إشارة إلى الشهادة الفطرية عليه تعالى، وأن الأخذ والإشهاد إنما هو خلقهم على هيئة تقتضي منهم الإقرار به تعالى وبربوبيته سبحانه.

---

[١٥٢] رواه مسلم ٧٣٨٦.

[١٥٣] رواه الإمام أحمد في المسند ٢٤٥٥.

وبغض النظر عن القول المرجح بينهما، وما يمكن إيراده من دلائل واستدراكات على كل قول، فإن الآية تتضمن الدلالة على الفطرة على الوجهين:

فعلى القول الأول، تكون الدلالة من جهة كون ما في النفس من معنى يقتضي الإقرار به تعالى، هو من بقايا أثر ذلك الأخذ والإشهاد الذي وقع للناس وهم في عالم الذر؛ فالإنسان وإن نسي ما وقع من الأخذ والإشهاد، إلا أن الفطرة هي بقية الأثر الحاصل في النفس من موقف الإشهاد.

أما دلالتها على الفطرة على الوجه الثاني؛ فظاهر، وهو الدلالة المباشرة للآية على هذا القول.

ومن الآيات الدالة أيضًا على أن من الفطرة الإقرار بوجود الله تعالى: ما جاء في جواب الرسل للكفار لما قالوا لهم: {إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}.

والحق أن قولهم: {أفي الله شك} يحتمل أمرين، كما ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره:

(أحدهما: أفي وجوده شك؟! فإن الفِطَر شاهدة بوجوده، ومجبولة على الإقرار به؛ فإن الاعتراف به ضروري في الفِطَر السليمة، ولكن قد يعرض لبعضها شك واضطراب، فتحتاج إلى النظر في الدليل الموصل إلى وجوده؛ ولهذا قالت لهم الرسل ترشدهم إلى طريق معرفته بأنه {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} الذي خلقها وابتدعها على غير مثال سبق؛ فإن شواهد الحدوث والخلق والتسخير ظاهر عليها، فلا بد لها من صانع، وهو الله لا إله إلا هو، خالق كل شيء وإلهه ومليكه.

والمعنى الثاني في قولهم: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ} أي: أفي إلهيته وتفرده بوجوب العبادة له شك؟ وهو الخالق لجميع الموجودات، ولا يستحق العبادة إلا هو، وحده لا شريك له؛ فإن غالب الأمم كانت مقرة بالصانع، ولكن تعبد معه غيره من الوسائط التي يظنونها تنفعهم أو تقربهم من الله زلفى)[١٥٤].

وبالرغم من أن السياق القرآني أدل على المعنى الثاني، من جهة أن تشكيك أولئك المكذبين إنما هو لمضمون دعوة الرسل، ومعلوم أن مضمون دعوتهم هو في الأصالة إلى توحيد

---

[١٥٤] تفسير ابن كثير ٤/٤٨٢.

الله في العبادة، إلا أن اللفظ يتناول الشك في الله تعالى من كل وجه، بما في ذلك الشك في وجوده، والعبرة بعموم اللفظ كما هو معروف، فتكون الآية قد كشفت عن حجتين مستعملتين في الاحتجاج على من شكك في الله تعالى:

الأولى: الفطرة، وهو مقتضى سؤال: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ} فهو استدعاء لنداء الفطرة في النفس باستنكار أي شك متعلق به -تعالى-.

والثانية: العقل، وذلك بدلالة قولهم: {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، فهو في الحقيقة استدلال بالأثر على المؤثر، وأنه لا مجال للتشكيك فيه وآثار خلقه ظاهرة في السماوات والأرض.

فهذه بعض الدلائل الشرعية الكاشفة عن حضور معرفة الله تعالى في النفس، وأن الأصل أنها لا تستدعي نظرًا واستدلالًا، بل هي معنى مودع في النفس يقتضي معرفة العبد لربه -تبارك وتعالى-، والإقرار بربوبيته وألوهيته.

مفهوم فطرية المعرفة

ليس القصد بكون هذه المعرفة فطرية أنها حاصلة في النفس من لحظة الولادة؛ إذ الأمر كما أخبر الله تعالى في كتابه: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، وإنما فطريتها من جهة كونها قوة مودعة في النفس، تقتضي هذا المعنى متى ما توفرت شروط ظهور هذا المقتضي وانتفت الموانع.

وإلا فقد يمنع من ظهور مقتضى الفطرة الإفساد الخارجي، كما نبه إليه النبي -صلى الله عليه وسلم- في قوله: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه).

يقول ابن تيمية -رحمه الله- موضحًا هذه المسألة: (وإذا قيل: إنه ولد على فطرة الإسلام، أو خلق حنيفًا، ونحو ذلك؛ فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده؛ فإن الله تعالى يقول: {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا}، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة

إذا سلمت عن المعارض)[١٥٥].

شهادة الواقع على فطرية المعرفة الإلهية

الواقع يشهد بأن نزعة الإيمان بالله تعالى، ونزعة التدين = مكون صميمي في الإنسان، ومن دلائل ذلك: ظهور مقتضى هذه الفطرة، واستيقاظها عند الشدائد والكوارث، فما أن تقع بالإنسان بلية ومصيبة كبرى = إلا واعتمل في نفسه معنى لا يستطيع دفعه بأن ثمة قوة عليا بمقدورها استنقاذه والدفع عنه، ووجد من حاله طلبًا والتجاءً لربه أن يخلصه من هذه البلية.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في مثل قوله تعالى: {وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ}، وقوله سبحانه: {حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ}.

يقول الرازي في سياق ذكر بعض أدلة وجود الله -تبارك وتعالى-: (إن الإنسان إذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية = لا يبقى في ظنه رجاء المعاونة من أحد، فكأنه بأصل خِلْقته ومقتضى جبلته يتضرع إلى من يخلصه منها، ويخرجه عن علائقها وحبائلها، وما ذاك إلا شهادة الفطرة بالافتقار إلى الصانع المدبر)[١٥٦].

وهناك مثل غربي طريف ومعبر: (There are no atheists in foxholes)، والمعنى: (لا يوجد ملاحدة في الخنادق)!

وعمومًا، فإن كثيرًا من المختصين -حتى من الملاحدة- يقرون بوجود هذا المعنى الفطري في النفس، وإن لم يلتزموا تسميته بالفطرة بطبيعة الحال، وأن أمر التدين والتصديق بوجود الله يتجاوز مجرد التكوين البيئي أو التأثير الخارجي في تخليق مثل هذه النزعة، بل هو مكون مركزي في الإنسان.

---

[١٥٥] درء تعارض العقل والنقل ٨/٣٨٣.

[١٥٦] تفسير الرازي ١٩/٧٣.

وشـــواهد ذلك متعددة جدًّا في فروع معرفية متنوعة؛ فالتاريخ البشـــري يحدثنا بأن الدين مكون مركزي في سائر الحضارات والأمم، والدراسات الأنثربولوجية تؤكد ذلك بالكشف عن سـريان هذه الظاهرة في التجمعات البشـرية، وعلوم النفس والسـوسـيولوجي كذلك تخبرنا، وغيرها.

بل بدأت تتشكل مجالات معرفية خاصة لدراسة هذه الظاهرة على وجه الخصوص؛ فأحد الفروع المعرفية الحديثة نسـبيًّا، والتي تفرعت عن علوم الأعصـاب (Neuroscience) ما بات يعرف بـ (Neurotheology) وهو مصطلح مركب من (Neuro) أعصاب، و (Theology) علم اللاهوت، وهو مجال بحثي يسعى للكشف عن طبيعة الصلة والعَلاقة بين الجهاز العصبي في الإنسان وظاهرة التدين.

وبات من المألوف في كثير من الدراسات حول هذه المسألة، التعبير عن فطرية التدين بأن الدين أشـبه ما يكون قد تم تسـليكه في الإنسـان (Religion is hardwired in humans) حتى بات مكونًا صميميًّا فيه. ومن التعبيرات الطريفة والمعبرة عن هذا: التحوير الذي استعملته كاثرين أرمسترونغ لمصطلح (Homo sapiens) ويعني: الإنسان العاقل، والذي يستعمل كتعبير عن الجنس البشري، لتقول بأننا في الحقيقة (Homo religious) أي أناس متدينون، كما في كتابها «تاريخ الله» (a History of God).

بل بلغ الأمر في هذا التفتيش عن جين مســؤول عن نزعة التدين هذه، فقد نشـــر عالم الجينات الأمريكي دين هامر كتابًا سنة ٢٠٠٥م بعنوان (الجين الإلهي: كيف ضُمِّن الإيمان في جيناتنا؟) (the God Gene: how faith is hardwired into our genes).

فيما سعى آخرون للتفتيش عن المكون العضوي المسؤول عن مثل هذه النزعة في الدماغ، فطرحوا فرضـــيات تذهب إلى أن ثمة مراكز في الدماغ مســـؤولة عن الجانب الروحاني في الإنسـان؛ كالدراسـات التي قدمها البروفيسـور أندرو نيوبرغ (Andrew Newberg)، وله مجموعة من اللقاءات والحوارات والمحاضـــرات في هذا الشـــأن، إضـــافة لكتابٍ بعنوان: «كيف يغير الله دماغك؟» (How God Changes Your Brain)، وذلك بالشراكة مع مارك روبرت والدمان.

وللبروفيسور كفن نيلسون، المختص في علم الأعصاب، دراسة للظاهرة الروحانية عند البشر، وذلك في كتابه: «الدافع لله .. هانل تم تسليك الدين في عقولنا؟» (the God Impulse: is religion hardwired into our brains)، ومما قال فيها: (إنها تربط بشكل معمق بين الروحانية وبين معنى أن تكون إنسانًا، وتجعل منها جزءًا متكاملًا منا جميعًا، سواء كان متفقًا مع الشق العقلاني في أدمغتنا أم لا)[١٥٧].

وليس الغرض هنا الإقرار بمثل هذه الدراسات، أو الاعتراف بنتائجها؛ فإنها محل جدل واسع جدًّا على المستوى العلمي، وبعضها تستبعد معاملات مؤثرة في الموضوع كوجود الروح وغيرها.

وإجمالًا، فليس ثمة مانع عقلي من أن يكون للتكوين البشري البيولوجي أثرٌ في قضية التدين؛ إذ لا مانع من أن يكون الله خلقنا على هيئة بيولوجية قابلة للإيمان. لكن حصر القضية في البعد البيولوجي وحده = خطأ بلا شك، وهي تعبر عن نظرة مادية طبيعية محضة.

والقصد بسياق مثل هذه الدراسات: التأكيد على حقيقة تقف خلف بواعث مثل هذه الدراسات، وهي أن مبدأ الإقرار بوجود الله تعالى مبدأ شديد العمق في الجنس البشري، وأنه أمر جدير بالبحث والدراسة.

ومن الكلمات المعبرة، والمنقولة عن المؤرخ الإغريقي بلوتارك، والتي تجد أصداءها في الكتابات الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع الديني، قوله: (من الممكن أن نجد مدنًا بلا أسوار، وبلا ملوك، وبلا ثروة، وبلا آداب، وبلا مسارح، ولكن لم نجد قط مدينة بلا معبد يمارس فيه الإنسان العبادة).

ومما لاحظته: أن كثيرًا من دعاة الإلحاد الجديد لا يناقش مبدأ وجود نزعة التدين هذه، بل يسعى في تقديم تفسيرات مادية داروينية لها، بما يؤكد حالة التسليم بوجود هذه النزعة.

فالتفسيرات الداروينية للظواهر الحياتية تقوم على مبدأ البحث عن الفائدة المعيشية التي تتحقق بسبب وجود مثل هذه الظواهر عند الأحياء، أو التفتيش عما يمكن أن يكون متسببًا في وجودها إن لم تكن هذه الأمور مقصودة أصالةً، ولا هي المؤثرة فيه، بل وجودها إنما هو في

---

[١٥٧] The God Impulse II

الحقيقة منتج ثانوي عرضي لأمر هو الذي استبقاه الانتخاب الطبيعي لتحقيق العيش والبقاء للجنس البشري.

فريتشـــارد دوكنز في كتابه: «وهم الإله» يزعم أن منتج التدين والإيمان ناشـــئ عن نزعة الطفل في تصـــديق الوالدين في كل ما يقولانه، والفائدة في وجود هذه النزعة داروينيًّا أن في هذه العملية فائدة تعود على الطفل بالســـلامة مما يؤذيه، فإذا حذره والداه من الاقتراب من النار أو من هاوية = فمن مصلحته وجود نزعة نحو التصديق.

المشـــكلة -كما يراها-: عجز الطفل عن فرز المعلومة الصـــواب من الخطأ، ومِن ثَمَّ يتم حقنه بفيروس الإيمان، وهكذا يأخذ هذا الفيروس في الانتشـــار، ويتم توريثه من جيل لجيل، ويأخذ في الانتشـــار طوليًّا وعرضـــيًّا في المجتمعات. وله حلقة تلفزيونية بهذا العنوان: (فيروس الإيمان) في برنامجه الوثائقي: (جذر الشرور كلها).

الطريف أن دوكنز ســئل في أحد البرامج الحوارية: عن ســبب إدراك الطفل حين يكبر أن شخصية بابا نويل (سانتا كلوز) شخصية خيالية، بينما يظل إيمانه بوجود الله قائمًا؟ فلم يقدم جوابًا.

مايكل شرمر أيضًا في كتابه: «لماذا يؤمن الناس بالأشياء الغريبة؟» يعيد هذه النزعة إلى أنَّ مَن كان يتميز من أسلافنا الأوائل بنزعة تخوف من المغيَّب = أصلح للبقاء من الخلي من هذه النزعة.

ويوضـــح هذه القضـــية بأنه إذا سمعت حركة من الأحراش؛ فقد يكون شـــيئًا غير مؤذ، أو حيوانًا مفترسًـــا. فالذي يغلب جانب الحيطة، ويتخذ ردة فعل، ويهرب حتى لو لم يكن ثمة خطر = أصلح للبقاء ممن لا يتخذ ردة الفعل؛ لاحتمال أن يكون ثمة ما يؤذيه فعلًا، فبسبب هذا الأمر تشكلت نزعة التخوف من المجهول والمغيب، والذي تطورت إلى نزعة دينية.

ومن الواضـــح أن الفكرة الداروينية مسـيطرة فعلًا بالانتقال من حالة شـديدة البســاطة إلى نمط من أنماط التعقيد، حتى على المســتوى الســلوكي لا البيولوجي؛ ولذا فقد خصـص دانيل دانيت كتابه: «كســر الســحر» (Breaking the spell)، والذي جعل له عنوانًا فرعيًا يعبر عن هذه القضـــية، وهو: (الدين كظاهرة طبيعية (Religion as a natural phenamonam).

ويكفي في الاعتراض على مثل هذه الأفكار: ما ذكره الداروينيّ الملحد جيري كويل (Jerry Coyne): (هناك ميل آخذ في التزايد بشكل مزعج من قبل علماء نفس، وبيولوجيين، وفلاسفة «لدَرْوَنة» كل جانب من الجوانب السلوكية للإنسان؛ لتتحول تلك الدراسات إلى لعبةٍ علميةٍ جماعيةٍ.

إن إعادة تشكيل الطرق التي يحتمل أن الأشياء تطورت من خلالها اعتمادًا على الخيال الواسع = ليست علمًا، إنها مجرد حكايات)[١٥٨].

ومن المظاهر الغريبة الموجودة عند كثير من الملاحدة: السعي لملء ذلك الفراغ الذي ولّده التنكر لوجود الله وترك الدين، ومن طريف ما وقع بهذا الصدد الدعوة التي أطلقها الملحد السويسري ألين دي بوتون (Alain de Botton) تحت شعار: (الإلحاد النسخة ٢,٠ (Atheism 2.0)، وهي مبادرة لتطوير الخطاب الإلحادي بالاعتراف بأن فيه ثغرات كثيرة، وأن في الأديان ما يمكن أن يستفاد منه في ملء تلك الثغرات. وله في ذلك محاضرة شهيرة بهذا الصدد في (TED)، إضافة إلى كتابه: «الدين للملاحدة» (Religion for Atheist).

سام هارس، الملحد الشهير، وصاحب كتاب: «نهاية الإيمان»، قدم كتابًا اسمه: «الصحو»، أو «الاستيقاظ: دليل للروحانية من غير دين»، يستعرض فيه رؤية في المجال الروحاني من وجهة نظر إلحادية.

وقد اطلعت مؤخرًا على كتاب ذي عنوان طريف وغريب: «لماذا أنا ملحد يؤمن بالله؟» (why i am an atheist who believes in god) تأليف فرانك شفر.

ونتيجة لما سبق، ولفراغ يعصف بكثير من الملاحدة، بدأ الملاحدة بتأسيس لونٍ من التجمعات الإلحادية على نحو طقوسي مشابه إلى حد بعيد للتجمعات الدينية، بل بدأت بعض هذه التجمعات بتأسيس ما بات يعرف بـ(كنائس الإلحاد)، والتي بدأت في الانتشار في دول متعددة؛ ككندا، وبريطانيا، وأمريكا، وغيرها، وكذلك إقامة الاحتفاليات والأعياد

---

١٥٨ Why Evolution is True 248

لمناسبات إلحادية؛ كعيد ميلاد دارون، ويوم الإلحاد العالمي، بل ويوم الزندقة والكفر والتجديف (blasphemy day)، وهذا الأخير تم الإعلان عنه في ٢٠٠٩م من خلال منظمة (CFI -Center for Inquiry)، ويصادف ٣٠ من سبتمبر، وسبب اختيار هذا اليوم خصيصًا أنه اليوم الذي نشرت فيه الصحف الدانماركية الرسوم المسيئة للنبي عليه الصلاة والسلام!!

شخصياً ناقشت شاباً ملحداً فصرح لي بعد مضي شوطٍ من النقاش بأنه يحن لتلك الأيام التي كان يشعر فيها بالطمأنينة في أثناء سجوده، وأنه كان يشعر بمشاعر جميلة فعلاً، لكنه عاجز عن العودة للإيمان بمجرد إيمان أعمى، ومع بقاء ما في نفسه من شبهات وإشكالات.

إنه لونٌ من الحنين إلى السماء[١٥٩]، (فإن في القلب فاقةً لا يسدّها شيء سوى الله تعالى أبداً، وفيه شعثٌ لا يلمّه غير الإقبال عليه، وفيه مرضٌ لا يشفيه غير الإخلاص له وعبادته وحده، فهو دائمًا يضرب على صاحبه حتى يسكن ويطمئن إلى إلهه ومعبوده، فحينئذ يُباشر روح الحياة، ويذوق طعمها، ويصير له حياة أخرى غير حياة الغافلين المعرضين عن هذا الأمر)[١٦٠]. ولئن زعم الإنسان أنه يقوم وحده[١٦١]، فإن الإنسان لا يقوم وحده[١٦٢].

ومع اعترافنا بأن الدلالة الفطرية كافية في حد ذاتها لإحداث حالة القناعة بوجود الله تعالى لأكثر الناس، دون تطلب وجه استدلالي خاص على هذه الحقيقة، إذ أكثر الناس حين ينظرون في دواخل نفوسهم ومكنونات صدورهم وما يحتفظون به في سويداء القلب فسيجدون هذا المعنى حاضراً لائحاً مستغنياً عن البرهنة والتدليل.

لكن الاكتفاء به غير كافٍ في مقامات الجدل مع الملاحدة؛ لكون بعضهم قد يكابر في وجود هذه النزعة مع علمه بوجودها، أو يتنكر لها لإشكالية وقعت له حقيقةً، جعلته لا

---

[١٥٩] (الحنين إلى السماء) كتاب لطيف لهاني نسيرة، وهي عبارة عن دراسة في التحول نحو الاتجاه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين.

[١٦٠] إغاثة اللهفان ١/٧١.

[١٦١] (الإنسان يقوم وحده) عنوان كتاب لجوليان هكسلي حفيد توماس هكسلي الملحد الشرس وصاحب دارون الشهير.

[١٦٢] (الإنسان لا يقوم وحده) عنوان كتاب شهير لكريسي موريسون، وللأسف تم تغيير هذا العنوان الأخاذ الذي وضعه المؤلف رداً على الكتاب السابق في ترجمة الكتاب للعربية، ليوضع على الغلاف عنوانٌ أقل جاذبية (العلم يدعو للإيمان).

يشـــعر فعلًا بوجود هذا المكون، أو أنه لا يرى في وجودها دليلًا حتى مع اعترافه بوجودها؛ كونها قد تكون نزعة إنسانية باطلة أفرزتها الداروينية لمصلحة إبقاء النوع، ولا موثوقية في كونها صـــحيحة معرفياً، وهو ما يجعلنا ننتقل في بحث الدلالة الفطرية إلى مســـتوى آخر من الجدل والنقاش حول هذه الدلالة، وبعده نتناول أصول الاستدلال العقلي لهذه المسألة.

مستويات الدلالة الفطرية على وجود الله تعالى

دلالة الفطرة عليه -تبارك وتعالى- ليســـت مقتصـــرة فقط على ذلك المعنى الحاضـــر في النفس، والذي يقتضـــي الإقرار بأن للإنســـان خالقًا، بل يمكن أن تكون الفطرة كاشـــفة عن هذه الحقيقة الهائلة من وجوه، وعلى مستويات متعددة، فمن ذلك:

المستوى الأول:

دلالة المبادئ العقلية الأولية:

من القضـايا التي يدركها الإنسـان من نفسـه ضـرورةً: معقولات معينة ذات طبيعة خاصـة اصـطلح على تسـميتها بالعلوم الضـرورية، أو المبادئ الفطرية الأولية، أو البدهيات العقلية؛ وهي معقولات فطرية تهجم على النفس من غير توسط نظرٍ واستدلالٍ، بخلاف نمط آخر من المعقولات اصـطلح على تسـميتها بالعلوم النظرية؛ وهي ما يمكن تحصـيله من خلال النظر والاستدلال.

والفرق بين هذه وتلك ينبغي أن يكون واضـحًا، بل وبدهيًا يحسـه الإنسـان من نفسـه ضـرورة، ويجد لأجل ذلك من نفسـه مدافعةً شـديدةً لمحاولات التشـكيك في مثل هذه البدهيات، بخلاف تلك العلوم النظرية والتي قد تعرض له فيها الشـبهات والإشـكالات فيدافعها بالنظر والاستدلال.

بل إن من طبيعة هذه العلوم الضـرورية اسـتغناءَها عن البرهنة والتدليل، بل إليها المرجع في العملية الاستدلالية؛ فالعلوم النظرية إنما تُرد إلى العلوم الضرورية.

يقول الإمام ابن حزم، موضحًا هذه الفكرة: (ما كان مدركًا بأول العقل وبالحواس = فليس

عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك، فيصح استدلاله أو يبطل)[١٦٣].

ويقول المعلمي: (وأما القضايا الضرورية والبديهية؛ فقد اتفق علماء المعقول أنها رأس مال العقل، وأن النظر إنما يرجى منه حصول المقصود ببنائه عليها، وإسناده إليها)[١٦٤].

فالنظام الاستدلالي لا يقوم إلا بوجود هذه المبادئ الضرورية، وإلا لزم الدور والتسلسل، والذي يفضي إلى سقوط المنظومة الاستدلالية كلها.

يقول ابن تيمية، شارحًا هذه الفكرة: (البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم، لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية؛ فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائمًا = لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء. وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه.

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية = لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله = للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها.

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية، مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية، كالشبهات التي أوردها الرازي في أول «مُحصَّلِه»، وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع.

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث. ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يُناظَر، بل إذا كان جاحدًا معاندًا عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطًا إما لفسادٍ عَرَض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك = فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته

---

[١٦٣] الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٤٢، وانظر ١/٤٠.

[١٦٤] القائد إلى تصحيح العقائد ٣٨.

عولج بالأدوية الطبيعية، أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا تُرك)[١٦٥].

والحق أن مجرد محاولة التدليل على مثل هذه البدهيات = عملية شاقةٌ عسرةٌ، بل هي في كثير من الأحيان غير مقدور عليها، وقد تفضي بالمرء إلى التشكيك في هذه البدهيات، أو السقوط في ألوان من السفسطة، وهي بكل حالٍ مجرد تعذيب للنفس من غير طائل.

يقول ابن تيمية، مبينًا هذه الإشكالية، ضاربًا مثلًا لطيفًا معبرًا عن طبيعة الإشكال: (والأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير الفطرية = كانت تعذيبًا للنفوس بلا منفعة لها، كما لو قيل لرجل: اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية. فإن هذا ممكن بلا كلفة، فلو قال له قائل: اصبر؛ فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين الضرب؛ فإن القسمة عكس الضرب، فإن الضرب هو تضعيف آحاد العددين بآحاد العدد الآخر، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر.

ثم يقال: ما ذكرته في حد الضرب لا يصح؛ فإنه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب المكسور. بل الحد الجامع لهما أن يقال: الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر. فإذا قيل: اضرب النصف في الربع؛ فالخارج هو الثمن، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد.

فهذا وإن كان كلامًا صحيحًا، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية، إذا ألزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله = كان هذا تعذيبًا له بلا فائدة، وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكالات)[١٦٦].

ويقول أيضًا، موضحًا ما قد تؤول إليه عملية الاستدلال للبدهيات: (كثيرًا من العلوم تكون ضرورية فطرية، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها = خفيت، ووقع فيها شك، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا

---

[١٦٥] درء التعارض ٣/٣٠٩.

[١٦٦] الرد على المنطقيين ٢٤٩.

الأمرين)[١٦٧].

وما قد يقع من الاستدلال للمبادئ الفطرية عند الاحتياج، فإنما هو في حقيقته مجرد كشف عن حقيقة كونها فطرية ضرورية، لا أنه تدليل على ثبوتها وصحتها في نفس الأمر؛ إذ هي مع صحتها مستغنية عن هذا التدليل لما تقدم، وبين مقام الكشف والتدليل فرقٌ؛ إذ هذا النمط من الاستدلال أشبه بتذكير الغافل وتنبيه الذاهل.

ولذا قال ابن تيمية، في معرض ذكره للدلائل المثبتة لوجود الله تعالى: (فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده = كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف، كما قال تعالى: {إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون}، وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلة تذكِّره بالله، فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل، وتذكرة لما قد يحصل من غفلة، وإن كان أصل المعرفة فطريًّا حصل في النفس بلا واسطة البتة)[١٦٨].

وهذه الضرورات العقلية تفرض سؤالين مشروعين:

الأول: من أين تحصلت النفس عليها؟

الثاني: من أين تكتسب هذه الضرورات العقلية قيمتها الموضوعية المطلقة؟

من خلال العرض السابق، يتضح أن هذه المعقولات الضرورية حاصلة في النفس ابتداءً، وأنها لا تتحصل بالمرور بعملية التعلم أو التعليم، ولا أنها معانٍ تتلقى من خارج.

ومِن ثَمَّ فمن الطبيعي أن نتساءل: ما الذي، أو مَن الذي أودع هذه المعاني الفطرية في النفس؟ ويبدو أن الإجابة المعقولة والمنطقية هي: أن الله تعالى هو الذي علم الإنسان هذه المعاني، وأودعها في نفسه.

وحتى يتجاوز الخطاب الإلحادي مأزق هذا السؤال، فقد سعوا للتشكيك في أصل فطرية هذه المعرفة، وجعلوا إدراك مثل هذه المعقولات ناشئًا من خلال التعلم الحسي عبر أداة الاستقراء؛ فملاحظة الإنسان أنه إن ضم تفاحةً إلى أخرى فإنه سيتحصل على تفاحتين،

---

١٦٧ درء التعارض ٣/٣١٩.

١٦٨ درء التعارض ٨/٥٣١.

وبرتقالة إلى أخرى فبرتقالتين = هو ما يحصـــل له قانونًا كليًّا أن واحدًا زائد واحد يســـاوي اثنين، وأن إدراكه لقانون السببية ناشئ من خلال ما يلاحظه عبر حواسه من ترتب المسببات على أسبابها، دون أن يكون هناك مبدأ فطري كاشف عن هذا القانون، سابق على ملاحظة الحس.

وهذه النظرة الفلسفية في تفسير هذه المعقولات بردها إلى اعتبارات حسية، وإلغاء أي وجه لكونها معارف قبلية = تجر إلى مشـــكلات معرفية متعددة ومتنوعة، وتفتح الباب على مصراعيه للتشكيك في ضرورية هذه المبادئ العقلية، واطرادها؛ إذ الجزم بإيقاع الاستقراء التام غير مســتطاع، ومِن ثَمَّ فيمكن للمرء أن يشــكك بأن هذا القانون قد يكون منتقضًــا بمثال خارج إطار المادة المســـتقرأة، فما الذي يدريك أن ثمة أمرًا حادثًا في بقعة من الكون مثلًا حادث من دون أن يكون له سبب؟

وهذا الحرج هو ما حمل بعض الملاحدة على طرح رؤية تعترف باطراد هذه المبادئ العقلية عمليًّا دون أن تؤسـس لوجودها فلسـفيًّا ونظريًّا، فاعترف بضـرورة التعاطي البراغماتي النفعي معها، بأن يتعامل الإنســـان في حياته العملية مســـلمًا بهذه المعاني الفطرية، وإن كانت عند المحاققة مما يصعب البرهنة عليها، أو التدليل لها، أو التوثق من صدقيتها.

تتفاقم المشــكلة أكثر حين يصــرح بعض الملاحدة بتبني نظرة تشــكيكية للمبادئ العقلية الضرورية فعلًا، وأنه لا ينبغي الانسياق خلف هذه الفكرة، ولا بناء نتائج علمية نظرية عليها.

فالملحد الشـــهير لورنس كراوس يؤكد في مناســبات متعددة على بدائية التفكير البشــري الإنســـاني، وأن العقل البشـــري قد تم تخليقه وتطويره عبر ميكانيزمات الداروينية للتفاعل مع مخاطر الســـافانا، لكنها عقول لا يلزم أن تكون قادرة على التعرف على طبيعة هذا الكون، وحقـائق الوجود، ومِن ثَمَّ فـالواجب التعرف على العـالم من خلال العـالم فقط، عبر الملاحظة والتجربة، دون تعويل مطلقًا على شـيء اسمه مبادئ عقلية، فضـلًا عن محاكمة ما نراه إليها، بل الحكم هو ما يمكننا التوصـل إليه عن طريق الملاحظة والحس وفق المنهج العلمي مهما بدا غريبًا، بل ومتناقضًا مع معارفنا العقلية الضرورية.

يقول هذا في ســياق التســويغ لفكرة كتابه: «كون من لا شـــيء»، والتي تقوم على أن الكون وإن كان ناشئًا من العدم، فبإمكانه أن يُحدث نفسه بنفسه وفق قوانين الفيزياء.

وهذا الكلام، مع ذاك التأصيل = في غاية الإشكال، وهو يجر إلى مشكلات معرفية في غاية الخطورة. وقد تجلى شيء من هذا التخبط المعرفي في مناظرة حمزة تزورتزس لكراوس الشهيرة بعنوان: (الإسلام أو الإلحاد، أيهما أكثر منطقية؟) والتي جاء فيها ما يكشف عن الموقف المضطرب جدًّا لكراوس في بناء نظرية معرفية سليمة.

ومبتدأ الإشكال هو في اطراح هذه المبادئ العقلية الأولية؛ إذ اطراحها مفضٍ في الحقيقة إلى اطراح الثقة في أدوات الرصد والملاحظة، بل وإسقاط الثقة في المنهج العلمي ذاته، والذي يُراد أن يكون هو الطريق الأوحد للمعرفة وفق النظرة العلموية المغالية؛ إذ المنهج العلمي مؤسس على مقولات لا يمكن البرهنة عليها من خلال المنهج العلمي ذاته، وإلا لزم الدور.

فالقول بأن المعرفة لا يمكن تأسيسها إلا على المعارف الطبيعية = قول متناقض، لا ينبغي أن يكون مقبولًا عند العقلاء، ولكن ماذا تصنع إن كان مثل هذا الاعتراض موجهًا إلى من يتنكر للمبادئ العقلية الأولية، وهو كما ترى اعتراض منطلق منها؟ وكيف يمكن أن يكون مقنعًا لمن لا يجد إشكالًا كبيرًا في قبول أن العالم أحدث نفسه بنفسه؟ ومتى ما تقبل المرء مثل هذا فما المانع فعلًا من أن يقول: ثبت صحة المنهج العلمي بالمنهج العلمي نفسه؟

وما من شك أن طرد مثل هذا التصور مفض إلى لون من السفسطة، والتي وقع ضحيتها فعلًا بعض الملاحدة.

كنت مرة في نقاش مع مجموعة من الشباب المتأثرين بالمقولات الإلحادية، وأفضى بنا النقاش إلى بعض المناطق الجدلية الغريبة؛ فرأيت من الضروري إعادة ترتيب النقاش ليكون الكلام منطلقًا من أرضية مشتركة.

أخذت أتكلم عن مصادر المعرفة البشرية، وأنها تعود إجمالًا إلى أصول ثلاثة:

١- الحس.

٢- العقل.

٣- الخبر.

وكانت مفاجأتي عظيمة حين عرفتُ من خلال النقاش: أن المعول في تحصيل المعرفة عندهم على القضايا الحسية، دون القضايا العقلية النظرية أو الضرورية منها!!

أحببت التأكد من وجود هذه المشكلة، وأخذت أورد لهم جملة من التساؤلات لأستوثق

من قناعتهم بهذه المسألة، وطردهم لمثل هذا الأصل، فكان مما قلت: من المبادئ العقلية الأولية أن الجزء أصغر من الكل، فإذا كان لدينا برتقالة مثلًا، وقسمناها إلى أربعة أرباع؛ فربع البرتقالة أصغر، أو تساوي، أو أكبر من مجموع البرتقالة؟

صُدمت حين قالوا: لا نستطيع أن نعرف حتى نشاهد هذه البرتقالة، ونقوم بتقطيعها.

قُلت لهم: لديَّ في المنزل كتاب بعنوان: «مجموع فتاوى ابن تيمية»، يتألف من ٣٧ مجلدًا، المجلد الأول من مجموع الفتاوى أصغر، أو مساوٍ أو أكبر من مجموع الكتاب كله وبالمجلد الأول؟

فقالوا: لا ندري حتى نزورك في البيت ونراه.

كانت أمامنا دلة قهوة، فقلت لأحدهم: ارفع الدلة. فرفعها، فقلت: فهل تستطيع أن ترفع الفنجان -وهي الأخف- بناءً على علمك بأنك قادر على رفع الأثقل؟ وأكدت له أنني لا أتحدث عن طروء أمر خارجي، بل لحظة رفعك للأثقل هل تعلم من نفسك أنك في ذات الظرف قادر على رفع الأخف؟

مد يده لرفع الفنجان، فقلت: لا أريد منك أن تجرب.

فقال: لا أستطيع أن أدرك الجواب حتى أجرب.

ختمت أسئلتي يومها بقولي لأحدهم: هل أنت موجود أم معدوم؟

فقال: بل موجود.

فقلت: فهل يمكن أن يثبت العلم في مستقبل الأيام أنك معدوم؟

فقال: ممكن.

وختم يومها النقاش. وللإنصاف كان في تلك المجموعة من لم يرتض هذا التنكر للمبادئ العقلية الأولية، ورأى في هذا التأسيس والتنظير قطعًا لطريق الحوار، ولكن أصحابه كانوا على خلاف رأيه.

والحق أن بعضًا مما طرحوه لم يكن ناشئًا عن تعنت بالضرورة، أو مجرد مكابرة، بل بنوا هذا على معطيات بعضها يعود إلى الاعتبار السابق بعدم إمكان إثبات مثل هذه المعارف فطرة دون توسط نظر الحس، ولمقولات علمية -خصوصًا في مجال فيزياء الكم- أوهمتهم أنه لا سبيل إلى الجمع بين المقولات العقلية والمقولات العملية، بما يؤكد الاعتبار الأول.

ومن قرأ في مجال فيزياء الكم = يعرف فعلًا حجم الغموض الذي يكتنف هذا العلم، والصعوبة الشديدة التي يعانيها العقل البشري في استيعاب كثير من مقولاته.

يقول جون ويلر مثلًا: (إذا لم تكن محتارًا من ميكانيكا الكم؛ فإنك لم تفهمها).

ويقول روجر بينروس: (ميكانيكا الكم لا معنى لها إطلاقًا).

ويقول ريتشارد فينمان: (يمكن الادعاء بأمان: أن لا أحد يفهم فيزياء الكم).

والذي أعتقده: أنه لا يصح أن يطرح المرء مثل هذه المعارف الضرورية، ويلغي قيمتها الموضوعية تحت سطوة هذه المعارف الطبيعية، بل الواجب محاكمة المعارف الطبيعية إليها، وما يبدو غامضًا أو متناقضًا فيجب الاستمساك بالمعارف الضرورية والتعويل على جهلنا بشيء من مقتضيات الواقع لو انكشف لأفضى إلى موافقة المحسوس للمعقول، وبغير هذا السبيل لن يبقى معنا لا محسوس ولا معقول!

وقد اكتشفت بعد تلك التجربة الحوارية السابقة: أن هذه إشكالية حقيقية موجودة عند كثير من الملاحدة، وأن ثمة قدرًا من العجز عن التوفيق بين البابين أفضى إلى نتائج في غاية الخطورة.

يقول ستيفن هوكنج في كتابه: «التصميم العظيم»، والذي ألفه بالمشاركة مع ليونارد ملودنو: (بالتأكيد، ككثير من المفاهيم العلمية الحديثة، والتي تبدو مخالفةً للمنطق السليم. ولكن المنطق السليم مبني على تجاربنا اليومية، وليس على طبيعة الكون، والذي يكشف عن نفسه من خلال عجائب التكنولوجيا كتلك التي تسمح لنا بالنظر عميقًا في الذرة، أو للبدايات المبكرة لهذا الكون)[١٦٩].

المشكلة في هذا الكلام: هذا الإجمال في فكرة (المنطق السليم)، فهل المقصود التنكر للمبادئ العقلية الأولية، أم مجرد مخالفة (المستحيلات العادية)؟

فالإنسان قد يحكم خطأ على أمر بأنه مستحيل بمقتضى العادة، ثم ينكشف له أنه ليس مستحيلًا في نفس الأمر، ولكن ثمة حزمة من المبادئ الضرورية الفطرية التي تبدو متعالية على وجود الإنسان ذاته، ومثل هذه الضروريات غير مستفادة من مجرد التجربة الإنسانية، ولذا فمن الخطأ التنكر (للمستحيلات العقلية)، وهي في الحقيقة كل ما يؤول إلى الجمع بين

[169] The Grand Design 15

النقيضين؛ كوجود دائرة مربعة، أو جسم متحرك ساكن، أو لا موجود ولا معدوم ... إلخ، فليست مثل هذه الصور من قبيل المستحيلات بحكم العادة، وإن إدراكنا لكونها كذلك عائد لمجرد خبرتنا وتجربتنا البشرية، بل هي مستحيلات عقلية لا يتصور وجودها مطلقًا في الخارج.

ومما يوضح الإشكال الذي في عبارة هوكنج الماضية، ما جاء في ذات الكتاب في ص٩٣، تقول الفقرة: (قد تبدو الفيزياء الكمية وكأنها تقوض فكرة أن الطبيعة محكومة بقوانين، ولكن هذا ليس هو الحال)[١٧٠].

فإذا كانت تبدو كذلك؛ فلما لا يكون الأمر كذلك فعلًا؟!

والسبب أن ما قد يبدو موهمًا للتناقض، يُرجع فيه إلى مبادئ ومقولات أخرى؛ لمحاولة إزالة إشكال التناقض، ومن تلك المبادئ: المبادئ العقلية الضرورية.

والحق أن ما يتعلق بفيزياء الكم وتداعياته العلمية والعقدية = مجال دراسي مهم، وهو يستدعي تضافرًا لجهود المختصين بهذا المجال؛ لتوضيح حقيقة تلك المقولات الفيزيائية، وجهود الشرعيين للجواب عما قد تفرزه تلك المقولات من تصورات.

والحقيقة أن مشكلة الملاحدة مع المبادئ العقلية الأولية ترجع -في جزء رئيسي منها- إلى نظرتهم المادية الداروينية لوجودنا، فإذا تجاوزنا مأزق كون المادة قادرة على إنتاج العقل، وأن التطور الدارويني قادر على إحداث هذا المنتج = فإن من الأسئلة التي تفرضها الداروينية بخصوص ملكاتنا العقلية: هل طورت لنا الطبيعة عقولًا قادرة على الوصول إلى الحقائق، أم أنها طورت العقل ليحقق لنا العيش والبقاء، بغض النظر عن إمكانياته في الكشف طبيعة الأشياء في نفسها؟

وهل من الممكن أن توهمنا عقولنا بأمر ما، وتجعله كالضروري بالنسبة لنا؛ ليتحقق لنا العيش والبقاء، وإن كان الأمر مجرد وهم في الحقيقة؟

هذه إحدى الإشكاليات العميقة التي تمثلها الداروينية، والتي يتولد عنها مشكلات عريضة في الخطاب الإلحادي حيال ملفات متعددة؛ كفطرية الإيمان بالله، وتطلب التدين، والحس الأخلاقي، والشعور بالإرادة الحرة، وغيرها؛ إذ يتم تفسير هذه جميعًا بتفسيرات داروينية، تقوم على البحث عن الفائدة المعيشية التي تتحقق بسبب وجود مثل هذه الأمور في النفس، أو

---

[170] The Grand Design 93

التفتيش بما يمكن أن يكون متسببًا في وجودها، إن لم تكن هذه الأمور مقصودة أصالةً، ولا هي المؤثرة فيه، بل وجودها إنما هو في الحقيقة منتج ثانوي عرضي لأمر هو الذي استبقاه الانتخاب الطبيعي لتحقيق العيش والبقاء للجنس البشري.

والعقل ليس بدعًا من هذا، فالطبيعة -بحسب التصور الدارويني- طورت عقولًا تحقق لنا البقاء، أما كون هذه العقول قادرة على التعرف على الحقائق = فهو منتج ثانوي إن كان موجودًا، وإلا فبالإمكان تقدير أن تضللنا عقولنا لأجل تحقيق البقاء.

هذه الإشكالية العميقة كانت حاضرةً حتى عند داروين نفسه، والذي عبَّر عن حيرته وانزعاجه من هذه القضية حيث قال: (ينتابني دائمًا شك فظيع حول ما إذا كانت قناعات عقل الإنسان -والذي بدوره تطور من عقول كائنات أدنى- تتمتع بأي قيمة، أو تستحق أدنى ثقة)[١٧١].

وقد ولدت حالة الرفض لمثل هذه الضروريات العقلية، أو التقليل من شأنها، والتي تتجلى بشكل صريح أحيانًا، وبشكل أكثر تحفظًا في أحايين أخرى، تهوينًا شديدًا من المجال الفلسفي بشكل عام، وعملية الاشتغال بالنظر العقلي، سواءً كان محكومًا بالإطار الديني، أو غير محكوم.

ولذا فقد أعلنوا في مناسبات متعددة عن موت الفلسفة وانتهائها، وعن عدم جدواها وفائدتها؛ فمن المقولات الشهيرة عبارة هوكنج في أول كتاب «التصميم العظيم»: (الفلسفة ماتت)[١٧٢]، (وأن علماء الطبيعة باتوا هم حملة شعلة الاكتشاف في رحلتنا نحو المعرفة)[١٧٣].

ويقول بي زي مايرز: (الكثير من الفلسفة سيدمرك)[١٧٤].

ويقول كراوس: (الفلسفة حقل يذكرني -للأسف- بالنكتة القديمة لوودي آلن: "أولئك الذين لا يستطيعون أن يفعلوا، يدرِّسون، وأولئك الذين لا يستطيعون أن يدرِّسوا، يدرِّسون

---

[١٧١] Darwin Correspondence Project.

https://www.darwinproject.ac.uk/letter/entry-13230

[١٧٢] التصميم العظيم ١٣.

[١٧٣] التصميم العظيم ١٣.

[١٧٤] من محاضرته: (العلم والإلحاد، حلفاء طبيعيون).

الرياضة")[175].

هذا التنكر للفضـــاء العقلي بمقولاته الفطرية والنظرية، إذا التزمت لوازمه فعلًا = فإنه كما سبق يفضي إلى لون من السفسطة، تتهاوى في ظله أية إمكانية لتحصيل المعرفة والعلم، وهو يقضي بطبيعة الحال على القاعدة التي يمكن أن تتأسس عليها العلوم الطبيعية التجريبية.

والغريب أنهم مع تمجيدهم للمقولات العلمية التجريبية، ومغالاتهم الشديدة فيها، فإنهم من حيث لا يشـــعرون ينطلقون من جملة من المســـلمات المســـبقة، والتي لا يمكن إثباتها بالعلوم التجريبية ذاتها؛ كالانطلاق من رؤية تجعل للكون وجودًا حقيقيًا مســـتقلًا عن إدراكنا، وأنه كون قابلٌ للتعلم، وجعله محكومًا بإطار سنني معين، وأن مثل هذه السنن ثابتة، فما يعد من القوانين الطبيعية اليوم سيظل غدًا وبعده، وغير ذلك من مسلمات؛ فالانطلاق من مسلمات قبلية ليس أمرًا مستغربًا أو صعب التصور.

بل الأكثر طرافة أنهم لا ينفكون عن الالتزام بالضـــرورات العقلية وإن أبدوا تنكرًا لها، فمجرد السعي في الممارسة الاستدلالية يُعبر عن تسليم بمبدأ السببية، ووجود تلازم بين الدليل والمدول؛ إذ الدليل في حقيقته (سبب) للعلم بالمدلول.

في حوار طريف جرى بين فرانك توريك، وأحد الملاحدة، على هامش إحدى محاضراته في جامعة ويسكانسن، صرح فيها الملحد بتشكيكه بوجود المبادئ العقلية الضرورية، فرد عليه فرانك: إذن أنت تقول بأنها موجودة فعلًا.

فقال له الملحد: لا.

فأكد فرانك ثانيةً: نعم، أنت تقول بأنها موجودة.

فأجابه الملحد: كيف فهمتَ أني أقول إنها موجودة؟

فقال فرانك: لأنك تستعمل الآن قانون عدم التناقض لتقول إنني مخطئ.

والإلزام واضح، فلأنه مسلِّم لا شعوريًّا باستحالة اجتماع النقيضين = لم يقبل أن يُفهَم قوله بعدم وجود المبادئ العقلية بأنها موجودة؛ إذ لا يصح أن تكون موجودة وغير موجودة ضرورةً.

سـأله فرانك بعدها: هل تعتقد بأن المبادئ العقلية هي مجرد صـناعة بشـرية يتم إدارتها في أدمغتنا، دون أن يكون لها تحقق استقلالي عن وجودنا؟

---

175 Has Physics Made Philosophy and Religion Obsolete?

فأجابه الملحد بنعم.

فسألـه فرانك: إذن قبل وجود البشـر على الأرض، هل العبارة التالية صـحيحة أم لا: لا وجود للبشر على الأرض؟

وبعد مدة أجاب بنعم صحيحة، مع نوع تشبث بالموقف المسبق بأن مثل هذه المعارف إنما هي نسبية إضافية غير مستقلة عن وجودنا[١٧٦].

هذا الحوار يكشـف لنا أيضًـا عن المأزق الإلحادي في طبيعة هذه المقولات الفطرية في حد ذاتها: هل تتميز بوصـف الموضـوعية والإطلاق، أم إنها نسـبية إضـافية راجعة إلى الحس الإنساني؟

ففي ضـوء المقولات السـابقة، يصـرح كثير من الملاحدة بضـرورة عدم الانسـياق وراء هذه المقولات الفطرية، بل ويصـرحون بمناقضـتها في ظل توهمات علمية طبيعية متعلقة بعلوم فيزياء الكم وغيرها؛ ويقررون بأن الأمر قد يكون مخالفًا لتلك المقررات العقلية البدهية، بل هي مخالفة لها فعلًا.

ولوازم مثل هذا التقرير بجعل مثل هذه المبادئ العقلية مجرد منتج عقلي مضـاف إلينا، دون أن يكون لها قيمتها الموضوعية المتجاوزة لوجودنا = كثيرة وخطيرة؛ فالتواصل البشري من أجل إحداث حالة الإقناع إنما هي في حقيقتها ولبها محاولة لإقناع كل طرف في ظل أرضـية معرفية مشتركة، والقاعدة التي تتأسس عليها هذه المعرفة يجب أن تكون ذات طبيعة مطلقة، وليست إضـافية بالنسـبة لهذا الطرف أو ذاك، وبهذه القاعدة يمكن تجسـير الهوة المعرفية بين طرفين لإحداث حالة القناعة، وبغيرها فسـيظل كل طرف محبوسًـا في إطاره المعرفي، عاجزًا عن التواصل مع غيره؛ لغياب تلك المعاني المتجاوزة لهما والتي تمكنهما من التواصل.

ولو كانت تلك المبادئ الضـرورية مجرد صـناعةٍ عقلية إنسـانية = فإن كل فكرة بشـرية ستكون كذلك مجرد صناعة لعقولنا بما يجعلها معارف نسبية، فنفقد القدرة والثقة في إمكانية تحصيل معرفة يقينية في أي شيء.

وهذه هي المشـكلة الكارثية؛ إذ بغير تلك المعارف الضـرورية، والتي يمكن أن تبتنى عليها المعارف النظرية، فلا سـبيل لتقديم رؤية فلسـفية متماسـكة يمكن من خلالها تسـويغ علمية

---

[١٧٦] Stealing from God 31

الاستدلال، ولا ممارسته، ومآلات مثل هذه الرؤية التزام طريقة سفسطية تطرح الثقة بالمعقولات البشرية كافة.

ألا ترى أن مثل هذا التقرير هو البيئة التي أفرزت تلك الدعوى الباطلة بأن المعارف كافة نسبية، وأنه لا سبيل لتحصيل معرفية قطعية يقينية، وأن الحقيقة لا يملكها أحد؟!

مثل هذا التقرير يحمل في طياته تناقضًا داخليًّا؛ فذات العبارة يجب أن تحاكم إلى نفسها، وهو ما يكشف بطلانها وخطأها.

فإهدار المبادئ العقلية الضرورية، وإلغاء الطبيعة الموضوعية لها = هو في حقيقته إهدار لكل عملية عقلية بشرية، وإهدار لإمكانية التواصل والإقناع بين الناس، وإهدار للعلوم الطبيعية التجريبية، فهذه جميعًا لا يمكن أن تقوم إلا على قاعدة تعترف بوجود تلك المبادئ الضرورية، وتقول بقيمتها المتعالية والمتجاوزة للوجود الإنساني.

والحق أن مثل هذه التقريرات إفراز طبيعي لتبني الرؤية الإلحادية، فمن غير إثبات خالق لهذا الكون متصف بالكمال المطلق = فإمكان إثبات المعاني المطلقة غير مستطاع، وإذا عجزنا عن إثبات المطلقات فلا سبيل للبرهنة على وجود الضروريات؛ إذ من طبيعتها أنها مطلقة لا تتعلق بظرف أو بيئة أو شخص، بل هي أمور متجاوزة للوجود الإنساني أصلًا، فعدم اجتماع النقيضين ضروري ومعنى مطلق، وجد الإنسان أو لم يكن موجودًا، ومبدأ السببية أصل ضروري مطلق قبل وجود الإنسان، وكذا كون الجزء أصغر من الكل، وغيرها، فلا سبيل لإثبات هذه المطلقات إلا بإثبات وجود مطلق هو الله تعالى.

فمنكر وجوده عاجز عن البرهنة على وجود أي حقيقة مطلقة؛ فهو وإن قدم منتجًا معرفيًّا بادعاء النسبية المطلقة للمعارف والعلوم، ورفع عن بعضها وصف الضرورة والإطلاق = فإن هذا المنتج المعرفي باطل ضرورةً؛ لافتقاده للقاعدة التي يمكن أن ينبني عليها، لكنه في الحقيقة منتج متسق إلى حد بعيد مع التصورات الإلحادية، والتي لا يمكن في ظلها أن تقرر مثل هذه الضرورات العقلية فلسفيًّا؛ لأن مثل هذه المقررات لا يمكن تأسيس البنية المعرفية لها، والبرهنة عليها إلا بالإيمان بوجود الله.

ومن هذا نستطيع أن نفهم عبارة أهل العلم المعمقة والمعبرة التي تقول: (العلم بالله أصل للعلم بكل معلوم)، فقد كنت أتوقف كثيرًا عند هذه العبارة، ساعيًا إلى فهم حقيقتها

وأبعادها، وما المعنى المكتنز من وراء تقديم هذه الرؤية والصلة بين العلم بالله تعالى والعلم ببقية المعلومات، فظهر لي -بعد إدراك المعاني السابقة- أن القصد أنه كل المعارف والعلوم هي في الحقيقة فرع عن العلم به -تعالى-، فمَن لم يدرك وجوده فلن يتمكن فلسفيًّا وبرهانيًّا أن يؤسس لنظرية معرفية متماسكة تفسر لنا مبررات وجود هذه المعارف وإمكانية تحصيلها.

ومن هنا قال ابن تيميَّة: (والعلم به أعلى العلوم، وغاية العلوم، ومنتهى العلوم، وتحقيق العلوم، وأصل العلوم. وإن كان العلم بغيره أسبق إلى بعض الأذهان من العلم به، أو يكون دليلًا على العلم به، فالعلم به مع كونه أعلى وأكمل وأنفع، فإن الحاجة إليه ضرورية، وإنه لا صلاح للعبد إلا به، ولا سعادة بدونه، فهو أصل لتحقيق تلك العلوم التي به تستحق أن تكون علوماً)[١٧٧].

وقال تلميذه ابن القيم رحمه الله: (وتأمل حال العالم كله، علويه وسفليه بجميع أجزائه، تجده شاهدًا بإثبات صانعه وفاطره ومليكه، فإنكار صانعه وجحده في العقول والفطر بمنزلة إنكار العلم وجحده، لا فرق بينهما؛ بل دلالة الخالق على المخلوق، والفاعل على الفعل، والصانع على أحوال المصنوع عند العقول الزكية المشرقة العلوية، والفطر الصحيحة أظهر من العكس.

والعارفون أرباب البصائر يستدلون بالله على أفعاله وصنعه، إذا استدل الناس بصنعه وأفعاله عليه، ولا ريب أنهما طريقان صحيحان، كل منهما حق، والقرآن مشتمل عليهما.

فأما الاستدلال بالصنعة فكثير، وأما الاستدلال بالصانع فله شأن، وهو الذي أشارت إليه الرسل بقولهم لأممهم: {أفي الله شك} أي: أنشك في الله حتى تطلب إقامة الدليل على وجوده؟ وأي دليل أصح وأظهر من هذا المدلول؟ فكيف يستدل على الأظهر بالأخفى؟ ثم نبهوا على الدليل بقولهم: {فاطر السموات والأرض}.

وسمعت شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية -رضي الله عنه- يقول: كيف تطلب الدليل على من هو دليلٌ على كل شيء؟! وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصحُّ في الأذهان شيءٌ | إذا احتاج النهارُ إلى دليلِ

ومن المعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك

---

١٧٧ شرح الأصبهانية، لابن تيميَّة، ص١١٠.

في عقله وفطرته فليتهمها)[١٧٨].

ويكفي أن ندرك هنا أن الله -سبحانه- هو المعلم الأول، الذي ذكر امتنانه على خلقه بالتعليم، إما بغير واسطة بما جعله لهم من معارف فطرية ضرورية، أو بما أعطاهم من ملكات وأدوات تمكنهم من النظر والاستدلال، أو بما علمهم بواسطة أنبيائه ورسله؛ قال تعالى: {اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم}، فالتصور الإسلامي للمعرفة يجعل من العلم بكل تجلياته مبتدأً من الله تعالى، وأنه لا سبيل للتأسيس عقليًّا وفلسفيًّا لنظرية متماسكة في المجال المعرفي دون الإقرار بهذه الحقيقة.

والخلاصة أن وجود مثل هذه المعارف الضرورية دالة على وجوده -تبارك وتعالى-؛ لضرورة الشعور بها، فإن سلم المقابل بوجودها كحقائق موضوعية فيلزمه الإقرار بوجود الله؛ لعدم إمكانية إثباتها دونه، وإن تنكر فإن ضريبة هذا التنكر باهظة جدًّا، بغلق باب التحصيل المعرفي نهائيًّا، بل وما هو أبلغ من ذلك من صور السفسطة، وإليك هذا المثال المعبر:

في حوار نك بولارد مع ريتشارد دوكنز، طرح نك السؤال التالي:

(قالت سوزان لاكمور مؤخرًا في مجلة "الشكاك": "أعتقد أن فكرة أننا موجودون = مجرد وهم، فكرة أن هناك (أنا) في الداخل تقوم باتخاذ القرارات والعمل وهي مسؤولة = هو مجرد وهم كبير ضخم، الذات التي نبنيها مجرد وهم؛ لأنه في الحقيقة لا وجود إلا للدماغ وكيميائها، وهذه الذات لا وجود لها، وهي لم توجد، وليس هنالك شخص يموت". هل توافق على مثل هذا التفسير الاختزالي لحقيقة من تكون، ومن تكون زوجتك؟

دوكنز: نعم. فسوزان قامت بإبراز عنقها لصالح رؤية معينة لحقيقة ما هي الذات، وهي رؤية أجدني مائلًا إلى اعتقاد أنها من الممكن أن تكون صحيحة، لكنني لا أعتقد أننا وصلنا إلى مرحلة تسمح لنا من التأكد من صحتها، الذي يجعله معقولًا بالنسبة إليَّ أمور متعددة، أحدها: أن الدماغ، الذي ظهر للعالم وفق عملية تطور متدرجة، تصل بيننا وبين بقية الحيوانات، التي تتصل بحيوانات ذات أدمغة بسيطة جدًّا، إلى حيوانات بلا عقول إلى النباتات.

[١٧٨] مدارج السالكين [ط.دار الصميعي] ٢٩٧/١.

بالتأكيد أن التكهن بأننا لا نعيش بعد الموت تبدو لي احتمالية مرتفعة على نحو ساحق، هذا سيكون اختبارًا عمليًّا جيدًا -وإن لم نكن قادرين على تطبيقه بطبيعة الحال- لكن من جهة المبدأ: إن كانت الذات شيئًا مغايرًا للدماغ؛ فينبغي أن تعيش بعد أن يتعفن الدماغ، وأنا مستعد لوضع مراهنة عالية جدًّا -مدركًا أنه ليس بإمكاني أن أفوز- أنه متى ما تعفن دماغي؛ فإن ذاتي لن تبقى بأي شكل من الأشكال.

بولارد: هل تعتقد بأن فكرة (أنا موجود) = مجرد وهم؟

دوكنز: حسنًا، أنا سعيد حتمًا بأننا نتاج لأدمغتنا، وأنه متى ماتت فإننا نزول. القول بأن مفهوم (نحن) مجرد وهم = تبدو لي طريقة جيدة للتعبير عن الفكرة، لكنني لا أتمنى أن ألزم نفسي بالقول بأن شعورنا بأنفسنا مجرد وهم. إنه يعتمد على ما تعنيه، بالتأكيد أشعر أن ثمة (أنا))[179].

وكما ترى، إن دوكنز يبدو مستعدًّا جدًّا للتسليم بأن وعي الفرد بذاته، وشعوره بهويته الذاتية المميزة له عمن سواه، وإحساسه بمعنى (الأنا) = مجرد أوهام، ولئن حاول دوكنز أن يبدو دبلوماسيًّا في تقديم جوابه ليخفف من وقعه على القارئ، لكنها كلمات كافية في التعبير عن الفكرة بشكل واضح.

نعم، حاول دوكنز أن يبدو أكثر عقلانية في اللحظة الأخيرة من هذا الحوار، لكنه في الحقيقة حاد عن موضوع البحث، ولم يأتِ بشيء ينقض تأصيله المتقدم؛ فمجرد الشعور (بالأنا) والوعي بها = ليس محل البحث أصلًا، فهي قضية بديهية يجدها هو وغيره ضرورة من أنفسهم، ولكن السؤال المهم: هل ثمة ما يبرر حقيقةً لهذا الشعور؟ أو بمعنى آخر: هل ثمة شيء حقيقي موجود يصح أن يطلق عليه (أنا) يبرر لشعورنا بوجودنا، أم أن الأمر مجرد وهم ولا وجود حقيقي لشيء اسمه نفس أو أنا أو هوية ذاتية مميزة؟

---

179 the simple Answer – with Nick Pollard

المستوى الثاني:

النزعة الأخلاقية:

من المعاني الفطرية أيضًا، التي يجدها الإنسان من نفسه: نزعةٌ أخلاقية متجذرة، يدرك من خلالها ليس فقط الأخلاق حسنها من رديئها، بل ويجد من نفسه إدراكًا ضروريًّا بأن لهذه القيم الأخلاقية معانٍ موضوعية، تعطي لهذه الأخلاق قيمتها الحقيقية بعيدًا عن اعتبارات النسبية والإضافة.

فهي حقائق موضوعية متجاوزة للوجود الإنساني، بل للوجود المادي، فسواء وجد الإنسان أو لم يوجد، وسواء وجد الكون أو لم يوجد، فستظل مثل هذه القيم الأخلاقية محافظة على قيمتها الموضوعية.

هذان المستويان من الإدراك (إدراك الخير من الشر، وإدراك البعد الموضوعي لقيم الخير والشر) يمكن توظيفهما فيما نحن بصدده من التدليل على قيام معانٍ فطرية في ذواتنا، دالةٍ على وجود الله تعالى؛ إذ لا يمكن تفسير النزعة الأخلاقية دون الوجود الإلهي، وكما أن المبادئ العقلية -كما رأينا- تستدعي سؤال من الذي أودعها في النفس؟ فكذلك هذه النزعة الأخلاقية تستدعي ذات السؤال: من الذي أودعها؟ إضافةً إلى السؤال الأكثر عمقًا: ما الذي يفسر هذا الشعور الضروري بأن للعدل قيمة موضوعية تجعل منه قيمة أخلاقية حسنة مطلقًا في مقابل الظلم والذي يستشعر الإنسان ضرورة أنه قيمة أخلاقية سيئة؟

فهل بالإمكان تقديم رؤية فلسفية أخلاقية متماسكة في ضوء رؤية تستبعد وجود الله تعالى؟

بمعنى آخر: هل بالإمكان أن يكون ثمة خير موضوعي دون وجود الله تعالى؟ أو هل بالإمكان أن تكون خيِّرًا صالحًا بدون وجود الله؟

كثير من الملاحدة يتعجل الجواب زاعمًا أن كثيرًا من الملاحدة قد يكون عندهم قدر من المحافظة الأخلاقية، أو أنهم يمارسون في حياتهم ممارسات يمكن تصنيفها على أنها أفعال حسنة فعلًا، فيخرجون بنتيجة عجلى: نعم، بالإمكان أن تكون خيِّرًا دون إيمان بالله.

لكن السؤال هنا لم يكن على هذا النحو: هل بالإمكان أن تكون خيِّرًا بدون الإيمان بالله؟ وإنما السؤال: هل بالإمكان أن تكون خيِّرًا بدون وجود الله؟ بمعنى: هل للقيم الأخلاقية

الموضـــوعية وجود بدون وجود الله تعالى؟ فإن لم تكن موجودة فلا مجال لأن نكون خيِّرين أو شريرين؛ إذ لا وجود لتلك القيم لنتصف بها.

هذه المسـألة تكشـف لنا عن واحدة من أعمق المشـكلات في بنية الفكرة الإلحادية، وهي مشـكلة أعمق من مجرد الاختلاف حول هذه القيم حسـنًا وقبحًا، أو الاختلاف في وسـائل التعرف على الحسن منها وفرزه عن القبيح.

بل هي مشـكلة تمتد لتصـل إلى مسـتوى السـؤال عن وجود تلك القيم الأخلاقية المطلقة، المتعالية على وجود الإنسـان أصـلًا، والذي يجعل من الصـدق والعدل قيمًا أخلاقيةً حسـنةً مطلقًا بغض النظر عن وجود الإنســان، كما يجعل من الظلم والاعتداء قيمًا أخلاقية سـيئة ليس بالنسبة إلى مجتمع إنساني خاص، أو سياق زمني محدد، بل هي كذلك بإطلاق.

وهذا ما تتبناه الرؤية الدينية، ويمكن أن تؤسـس له فلسـفيًّا بسـبب إيمانها بالرب -تعالى- الكامل، إضـافة على وجود الفطرة الإنسـانية التي تحمل الإنسـان ضرورة على التمييز بين هذه القيم، وإدراك حسن العدل وقبح الظلم دون تعليم أو تنظير فلسفي، بل ويستشعر أنها متعالية ومنفصلة في وجودها عن وجوده، وليست مجرد أوصاف يطلقها البشر على جملة من الأفعال دون أن يكون لهذه الأفعال قيمة ذاتية جوهرية.

فلُبّ البحث الأخلاقي بحث ميتافيزيقي متجاوز للإطار المادي، والسـعي في تقديم رؤية فلسفية للبعد الأخلاقي في سجن الرؤية المادية = عسير جدًّا، بل مستحيل.

إن الإيمان بوجود إله متصـف بالكمال المطلق = يُمكّن المؤمن من اسـتيعاب وجود القيم المتجاوزة لوجوده، وإدراك الكمالات المطلقة، وإدراك ما يضـادها من النقائص، واسـتيعاب وجود رؤية معيارية مطلقة يمكن محاكمة الممارسـات إليها، وبغير هذا الإيمان تنعدم هذه الرؤية المعيارية، ويكون معيار المحاكمة الأخلاقية نسـبيًّا إضـافيًّا متعددًا بتعدد الشـخوص والأفراد والمجتمعات.

وإذا كان الملحد يعتقد أن وجود الكون ووجود الإنسـان إنما هو نتيجة للصـدفة العمياء، أو بتعبير سـتيفن هوكنج: (الجنس البشـري هو مجرد وسـخ كيميائي، موجود على كوكب متوسـط الحجم)[١٨٠]؛ فما هو المبرر العلمي أو العقلي لاعتقاد وجود مثل هذه القيم الأخلاقية

---

[١٨٠] The Goldilocks Enigma 251

المطلقة؟ وهل لشعور الإنسان في ظل نظرة الإلحاد للإنسان قيمةٌ حقيقيةٌ تصبغ المجال الاخلاقي بأي قيمة موضوعية؟ وكيف يمكن تفسير هذا الشعور الفطري الضروري عند الناس بتعالي هذه القيم على وجودهم، فيدركون الحسن منها ويدركون القبيح؟

ووعي بعض الخطابات الإلحادية التاريخية بهذه الإشكالية هو الذي ولَّد -فيما سبق- تلك الخطابات العدمية والعبثية والفوضوية؛ حيث تصوروا المشكلة، وعرفوا حقيقتها وما يلزم عنها، فأخذوا بتلك اللوازم إلى نهاية الطريق، فقدموا فلسفاتهم المنحرفة هذه عن وعي وإدراك بأنها النتيجة الطبيعية المعقولة في ظل النظرة المادية الإلحادية للوجود.

المشكلة أن ملاحدة اليوم يقدمون أنفسهم باعتبارهم (إنسانيين هيومانيين)، ويُبدون قدرًا من الصلابة الأخلاقية في خطاباتهم حيال ما يعتقدونه صوابًا وخطأً، دون أن يوضحوا القاعدة التي تتأسس عليها هذه الصلابة الأخلاقية، وإذا أرادوا التوضيح أحيانًا فإما أن يقعوا في إشكالية التبرير النفعي البراغماتي للأخلاق، والذي يفقد القيم الأخلاقية قيمتها، أو يقعوا في تقرير نسبيتها بما يفقدها قيمتها المطلقة، ويفقدهم مبرر هذه الصلابة الأخلاقية التي يظهرونها، والحماسة الكبيرة في دعوتهم لقيمهم الأخلاقية، بما يشعر المتلقي أنهم يدافعون عن رؤى كونية مطلقة.

واستقراء طريقتهم في نقد الممارسات الأخلاقية التي لا يميلون إليها = تكشف عن هذه القضية بوضوح شديد، كما أنها تبرز التناقض ما بين الرؤية الكونية الإلحادية وبين الممارسة الأخلاقية.

وللتوضيح: لو تصورنا أربعة أشخاص، اثنان منهم من المتدينين المؤمنين بالله والدار الآخرة، يعتقدان أن الإنسان محاسب على أفعاله إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًّا فشرٌّ. واثنان ملحدان، لا يؤمنان بالثواب والعقاب الأخروي، بل لا يؤمنان أصلًا بالحياة الأخروية ولا بوجود الله.

وقدّرنا أن أحد المتدينين طيبٌ يلتزم بالأخلاق الخيّرة، والآخر شرير غير ملتزم بها، بل هو سيِّئ خلقيًّا. ومثلهما الملحدان؛ أحدهما ملتزم أخلاقيًّا، والآخر على الضد.

وطرحنا السؤال: مَن مِن هؤلاء الأربعة أكثر اتساقًا مع رؤيته الكونية للوجود؟

لانكشف الجواب، وهو: أن الممارسة الأخلاقية الصادرة من المتدين أكثر اتساقًا مع رؤيته الكونية التي تؤمن فعلًا بوجود القيم الأخلاقية المطلقة، وأن ممارسته اللا أخلاقية غير متسقة

مع هذه الرؤية الدينية، بخلاف الملحد الذي يبدو أن ممارسته الأخلاقية الحسنة غير متسقة في الحقيقة مع رؤيته الكونية العدمية التي لا تتضمن الحكم على القيم الخلقية بوصف الإطلاق.

وللدكتور عبد الوهاب المسيري تعليق طريف على هذه الحالة، تكشف عن شيء من خفايا النفس هنا، حيث يقول: (الفلسفة الهيومانية في الغرب، بتأكيدها القيم الأخلاقية المطلقة، ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/المادي وذاته الطبيعية/المادية = تعبير عن الإله الخفي، وعن البحث غير الواعي من قبل الإنسان المادي عن المقدس؛ فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة = ليس لهما أساس مادي)[١٨١].

ومما جربته شخصيًّا مع عدد من الشباب الذين تأثروا ببعض الشبهات الإلحادية، ويأتون مجادلين في قضية وجود الله تعالى، أنني أسألهم: في ظل هذا الإنكار لوجود الله تعالى، كيف يمكن أن تفسر عقليًّا أو فلسفيًّا لحالة الالتزام الأخلاقي الذي أظنه فيك؟ بل كيف تفسر وجود قيم أخلاقية متجاوزة مطلقة أصلًا في ظل هذا التنكر؟

والذي كان يفجؤني في كل مرة: عدم إدراك الطرف المقابل لمثل هذا المأزق أصلًا، وتوهمه أن مسألة إنكار وجود الله إنما هي نهاية المشوار الذي سيقطعه في طريق الإنكار، ولم يدر أن إنكاره لوجود الله إنما هو مبتدأ طريق مسلسل من الإنكار المتواصل؛ حيث يلزم إنكار جملة من الحقائق المطلقة؛ كالمبادئ العقلية الضرورية، والقيم الأخلاقية المطلقة، والشعور الفطري بالغائية، والإرادة الإنسانية الحرة، بل وقيمة الإنسان في حد ذاته، وغيرها.

مثل هذا المأزق هو ما يفسر حالة الهروب التي يبديها الملاحدة كثيرًا عند مناقشة السؤال الأنطولوجي للأخلاق، وهو السؤال الفلسفي المتعلق بوجود القيم الأخلاقية من عدمها، فتراهم يحاولون صرف الموضوع إلى السؤال الإبستمولوجي، وهو سؤال يتعلق بكيفية التعرف على القيم الأخلاقية، وهي ممارسة غريبة وجدتها حاضرةً للأسف في جميع المناظرات التي يتم فيها الإشارة إلى السؤال الأخلاقي، وشاهد مثلًا مناظرة وليم لين كريغ مع هيتشنز، ومناظرة هيتشنز مع فرانك توريك، وثلاثية وليم لين كريغ مع لورنس كراوس، ومناظرة دان باركر مع ترينت هورن، وغيرها من المناظرات الكثيرة لتتعرف على حالة الهروب التي أتحدث عنها.

الاستثناء الوحيد الذي رأيته كان في مناظرة فرانك توريك وديفيد سلفرمان، والتي صرح

[١٨١] العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ١/١٨٩.

فيها سلفرمان بشكل واضح بأنه لا وجود لقيم أخلاقية ذات طبيعية موضوعية مطلقة، وجميع ما يتبناه المرء من قيم هي أمور نسبية إضافية، حين أُلزم طبعًا بلوازم هذه النظرة، وأن تعذيب الأطفال وأكلهم مثلاً ليس خطأ بإطلاق وإنما هو بالنسبة إلى المتحدث أقر بذلك، وحين زادت التمثيلات لم يجد جوابًا إلا بقوله: لا بد أن نواجه مثل هذه الأسئلة الصعبة.

يجب أن ندرك أننا حين نتحدث عن الفلسفة الأخلاقية، فثمة مستويان مهمان للحديث:

– **المستوى الأول**: هل للقيم الأخلاقية المطلقة وجود، أم لا؟

– **المستوى الثاني**: كيف نتعرف على تلك القيم الأخلاقية، إن كان لها وجود؟

وبسبب شعور الملاحدة الجدد بمأزق السؤال الأول في ظل تصورهم الإلحادي، تراهم يعمدون إلى تجاوزه والقفز عليه؛ ليصرفوا الموضوع إلى السؤال الثاني: كيف يمكن أن نتعرف على حسن الأخلاق من قبيحها؟ وهل ثمة سبيل للتعرف عليها خارج عن إطار الدين أم لا؟ وهل بإمكان العلوم الطبيعية مساعدتنا في حل هذا الإشكال؟

ويظل السؤال الأول كما هو معلقًا ينتظر الجواب، ولا جواب. وهو ما يمثل مأزقًا حقيقيًّا ضخمًا للفلسفة الإلحادية، وهو ما عبر عنه دوستويفسكي في روايته الشهيرة: «الإخوة كارامازوف» على لسان السجين (ميتا): (ولكن ما الذي سيصير إليه الإنسان في هذا كله، بغير إله وبغير حياة آخرة؟ وإذن فمعنى هذا أن كل شيء سيكون مباحًا بعد الآن، وأن في وسع الإنسان أن يفعل ما يشاء؟)[182].

وفي ذات الرواية يقول (ميتا) بعدها بصفحات: (أما أنا؛ فإن فكرة الله تعذبني، وهي عذابي الوحيد الحق. ما عسى أن يحدث إذا لم يوجد الله؟ لنفرض راكيتين على حق، لنفرض أن الدين فكرة من صنع خيال الإنسان، وإذا لم يوجد الله = كان الإنسان هو سيد الأرض، ورئيس الكون!

عظيم! ولكن كيف يكون هذا الإنسان فاضلًا بدون الله؟ ذلك هو السؤال، وأنا لا أنفك ألقي على نفسي هذا السؤال، من الذي سيحبه الإنسان إذا لم يوجد الله؟ قل لي: إلى من سيندفع الإنسان بشكران روحه، ولمن سيغني أنشودة فرح؟

[182] الإخوة كارامازوف ٤/١٦١.

إن راكيتين يسخر من هذا كله، وهو يرى أن الإنسان يستطيع أن يحب الإنسانية مستغنيًا عن الله، لا يستطيع إلا سخيف مثله أن يصدق هذا الكلام، أما أنا فلن أفهمه في يوم من الأيام.

الحياة تبدو سهلة لراكيتين، قال لي اليوم: "الأولى بك أن تهتم الآن بزيادة حقوق الإنسان المدنية، فإذا لم تستطع فحاول على الأقل أن تعمل ما يجب عمله؛ حتى لا يزيد الجزارون أسعار اللحم، فبذلك تخدم الإنسانية خدمة أصدق وأجدى مما تخدمها بهذه الفلسفات كلها".

أجبته قائلًا: "إنك إذا أنكرت الله، تنتهي إلى زيادة سعر اللحم أنت نفسك، فتربح بالكوبك روبلا".

عندئذ غضب راكيتين، ما هي الفضيلة؟ اشرح لي الفضيلة يا ألكسي. أنا في ذهني فكرة عن الخير، ولكن الصيني في ذهنه فكرة أخرى مختلفة عن فكرتي أنا، وهذا يعني أن الخير فكرة نسبية، أليس كذلك؟ أليس الخير فكرة نسبية؟

هذه مشكلة مقلقة، لن تسخر مني، أنت على الأقل، إذا قلت لك: إن هذه المشكلة أرقتني ليلتين، فلم أستطع النوم.

إنني أتساءل اليوم: كيف يمكن أن يحيا البشر دون أن يفكروا في هذه المشكلة؟)[١٨٣].

وقد كتب الملاحدة عددًا من الكتب في محاولة معالجة هذا المأزق الخطير، لكنها جميعًا تحيد عن مواطن الإشكال، وتُظهر عجزًا حقيقيًّا في الإجابة على الأسئلة العميقة حيال هذا الملف.

خذ مثلًا محاولة سام هارس في كتابه: (المشهد الأخلاقي .. كيف يمكن للعلم التجريبي أن يحدد القيم الإنسانية؟) (The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values)، والذي قدم رؤية مختصرها كالتالي:

القيم الأخلاقية هي التي ترتقي بعافية الإنسان، وبما أن العلم قادر على إخبارنا بما يحقق العافية = فهو قادر على تحديد القيم الأخلاقية الحسنة والقبيحة.

[١٨٣] الإخوة كارامازوف ٤/١٦٩.

ولست بصدد مناقشة مدى صوابية هذه الأداة من عدمه؛ إذ يمكن المجادلة طويلًا في مدى فاعلية العلم الطبيعي في الكشف عن القيم الأخلاقية، وبيان أن العلم الطبيعي ليس له قول في هذا الفضاء أصلًا. والحقيقة أن قصارى ما فعله سام هارس هنا هو ترتيب رؤية فلسفية على الخلاصات العلمية، لا كون تلك الخلاصات تباشر بنفسها السؤال الأخلاقي، فـ(هارس) قام بافتراض رؤية أخلاقية تقوم على جعل (ما يرتقي بعافية الإنسان) هي لب العملية الأخلاقية ومعيارها، ولم يقم بالبرهنة والتدليل (علمياً وتجريبياً) على اختياره لهذا المعيار، والسبب بسيط، لأن العلم الطبيعي في حد ذاته لا يستطيع أن يحدثنا عن كون مثل هذا المعيار صحيحًا أو خاطئًا، فالعلم وإن قدر -إلى حد ما- أن يُحدثنا بما يُسهم في عافية الإنسان، إلا أن جعل (ما يسهم في عافية الإنسان) ممارسة أخلاقية حسنة ليس مقولةً علميةً، يمكن البرهنة عليها علميًا.

وسيأتي في أثناء ذكر التمثيلات التفصيلية ما يكشف عن عدم صلاحية العلوم الطبيعية لتكون معيارًا أخلاقيًّا، وأنها أداة قاصرة جدًّا عن استيفاء المطلوب منها، لكني أردت بيان حيدة هذا البحث عن تقديم جواب للسؤال الأنطولوجي للأخلاق.

وقل الأمر نفسه في محاولات كتابية أخرى في هذا المجال؛ ككتاب مايكل شرمر: «علم الخير والشر» (The science of good and evil)، أو كتاب روبرت هايند: «لماذا الجيد جيد؟» (Why is good good?)، أو كتاب روبرت بكمان: «هل بإمكاننا أن نكون صالحين بدون الله؟» (Can we be good without God?)، أو كتاب مارك هاوزر: «عقول أخلاقية» (Moral Minds).

وهي جميعًا تتبنى تصورًا داروينيًّا في تفسير الظاهرة الأخلاقية، وهي وإن لم تصرح بشكل مكشوف، تكاد أن تقول: إنه لا وجود لشيء اسمه قيم أخلاقية مطلقة، وهذا ما ينبغي أن يكون فعلًا؛ إذ الانطلاق من التصور الدارويني في معالجة السؤال الأخلاقي = لازمه الضروري القول بأنه ليس للأخلاق وجود قيمي حقيقي مطلق، وإنما هي كالإنسان قابلة للتطور والانحدار بحسب مسارات تطور الكائنات، والشعور الإنساني بها وليد الصدفة فقط، دون أن يكون لها قيمةٌ موضوعية حقيقية.

فالقط حين يأكل فأرًا مثلًا، فإنه لم يمارس خطيئةً أخلاقية، وهكذا يجب أن تكون أفعال

الإنسان في ظل التصور الدارويني؛ فأفعال الإنسان المجرمة في السياق الاجتماعي لا ينبغي أن تكون من جهة القراءة الموضوعية لمثل هذه الأفعال خطيئة أخلاقية.

وفي ضـوء ما سـبق ندرك أحد المفارقات الطريفة في العقلية الإلحادية، فأشـهر الأدوات الإلحادية لبث الإلحاد ونشره (كسؤال الشر والعدل الإلهي، أو تشويه الإيمان لشرور مورست باسمه) تبدو أدواتٍ بلا معنى في مشهد لا يكون فيه الإله موجودًا، إذ الخير والشر لا وجود له إلا في ضـوء وجود الله، فالملحد في الحقيقة عاجزٌ عن إقامة بنيان التنكر لوجود الله إلا بالاعتراف بوجوده، وهذه مفارقة عميقة بل تناقض مؤلم.

وإذا تنزلنا بعد ذلك إلى بحث قضـية تحرير المعايير التي في ضـوئها يمكن تمييز القيم الخلقية الحسنة والقبيحة، وتحديد أدوات التوصل إلى معرفتها، فسنجد بين الملاحدة اختلافًا كبيرًا:

فبينما يحاول هارس أن يجعل من العلم الطبيعي مصدرًا للتعرف على القيم الأخلاقية، يقول دوكنز: (العلم الطبيعي ليس لديه طرق للحكم على ما هو أخلاقي؛ إن هذه مسـألة متروكة للأفراد والمجتمع)[١٨٤].

بل يذهب إلى ما هو أبعد من هذا، مصـرحًا بالتالي: (ليسـت جميع الأحكام المطلقة مستمدة من الدين، ولكن من الصعب جدًّا الدفاع عن القيم الأخلاقية المطلقة على أرضية أخرى غير الدين)[١٨٥].

ودعنا نستمر مع دوكنز قليلًا حول هذه المسألة؛ إذ هو بخلاف غيره من رواد هذه الظاهرة يبدي قدرًا من الوضوح، والجرأة في التعبير عن الإشكالات التي تعصف بالخطاب الإلحادي حيال هذا الملف؛ فهو يعترف في أحد حواراته بصعوبات هذه القضية بشكل صادم، فيقول: (ما الذي يمنعنا من القول بأن هتلر كان على صواب؟ أعني هذا سؤال صعب فعلًا)[١٨٦].

وفي حوار آخر يقول: (لا أسـتطيع في النهاية أن أجادل فكريًّا ضـد شـخص فعل فعلًا أعتقد أنه شـنيع، أظن أنني في النهاية سـأقول له: "طيب، في هذا المجتمع لن تسـتطيع الفرار بهذا الصنيع"، وسأتصل بالشرطة. أدرك أن مثل هذا الجواب ضعيف، وقد قلتُ بأني لا أشعر

---

184 A Devil's Chaplain 34

185 The God Delusion 232

186 http://byfaithonline.com/richard-dawkins-the-atheist-evangelist/

بأني مجهز بأدوات إنتاج حجج للجانب الأخلاقي على النحو الذي أستطيعه في مجال علوم الكون أو البيولوجيا، لكنني لا زلت أعتقد بأنها قضية منفصلة عن الإيمان بالحقائق الكونية)[١٨٧].

بل ذهب في ذات الحوار إلى مسألة أبعد من هذا، فقد سئل السؤال التالي: (في النهاية، اعتقادك أن الاغتصاب خطأ = أمر اعتباطي تمامًا، كواقع أننا تطورنا بخمسة أصابع بدل ستة؟) فقال مجيبًا بشكل واضح تمامًا: (نعم، تستطيع قول ذلك)[١٨٨].

وفي حوار آخر يوضح هذه المسألة بشكل أكثر تفصيلًا، فيقول: (تطورت لنا عقول بالصدفة، لديها القوة الكافية للنظر في المستقبل، وتقييم العواقب البعيدة؛ ولذا أستطيع ملاحظة أن صرف حياتي كلها لإشباع نزوات أنانية = يمكن أن يجعلني أقل سعادة على المدى البعيد، بخلاف فعل شيء آخر كمساعدة الأخرين مثلًا، إذا قبضت عليّ وأنا أعطي المال لأكسفام[١٨٩] وقلت لي: "لماذا تفعل هذا؟" ولم أستطع الجواب = فلا يعني هذا بالنسبة لي أنني خنت بأي وجه من الوجوه تصوري عن الكون وأنه بلا إله)[١٩٠].

وبالعموم، فدوكنز هو صاحب العبارة الشهيرة: (الكون كما نشاهده يتمتع بالخصائص التي نتوقعها تمامًا إن كان في حقيقته بلا تصميم، بلا غاية، بلا شر ولا خير، لا شيء سوى قسوة عمياء لا مبالية)[١٩١].

المشكلة أن دوكنز مع كل هذه التصريحات التي تدل على هشاشة النظرية الأخلاقية التي يتبناها، وانعدام الأصول التي تتأسس عليها مسألة وجود هذه القيم، فإنه يستسهل رمي الآخرين بالانحراف الخلقي، ووصف ما لا يرتضيه من الأفعال بأنها لا أخلاقية، بل يصف الدين بأنه شر، وأن الإسلام هو أعظم قوى الشر في عالمنا اليوم! مع أنه من المفترض في ضوء تصوره المذكور عن الكون أن لا يكون هناك شر ولا خير أصلًا!

هذا جانب مختصر من الإشكاليات النظرية المتعلقة بالفلسفة الأخلاقية في التصور

---

[187] the simple Answer – with Nick Pollard

[188] an interview with Justin Brierley of 'Unbelievable'

[١٨٩] وهي منظمة عالمية غير ربحية، مهتمة بإيجاد الحلول لمشكلة الفقر وما يتصل بها.

[190] the simple Answer – with Nick Pollard

[191] River Out of Eden ١٣١-١٣٢.

الإلحادي.

أما إذا دخلنا في تفاصيل التصور الأخلاقي عند الملاحدة على مستوى التطبيق والممارسة؛ فستظهر إشكاليات أخرى حقيقية؛ ففي مناظرة لورنس كراوس مع حمزة تزورتزس، والتي عقدت في بريطانيا تحت عنوان: (الإسلام أو الإلحاد، أيهما أكثر منطقية؟) سئل لورنس عن سبب كون زنا المحارم خطأً؟

وضجت القاعة حين سمعت جواب كراوس قائلًا: (لا يظهر لي أنه خطأ)، موضحًا بعد ذلك بأن كون هذا الفعل من التابوهات مبررٌ في مسيرة التطور البشري؛ لما يولده التزاوج بين الأقارب من أمراض وراثية على الأولاد، فتطورنا مستهجنين لهذه الممارسة، أما الفعل في حد ذاته فيصعب عليه أن يجد له مبررًا أخلاقيًّا يمنعه، مؤكدًا أنه لا يرى مشكلةً من ممارسة الجنس بين الأخ وأخته إذا كان كل واحد منهما يحب الآخر، وكان ذلك لمرة واحدة مثلًا، ومع ضمانات أن لا يكون هناك حمل.

وقد علق ريتشارد دوكنز في تغريدة له على ما جرى للورنس في تلك المناظرة بقوله: ("لماذا زنا المحارم خطأ؟" سأل أحد الإسلاميين. حاول لورنس كراوس أن يستعمل المنطق في جوابه. المنطق؟ اللؤلؤ ملقى أمام الخنازير).

وأبلغ من هذا ما صرح به الملحد بيتر سينغر: بأنه لا يرى مشكلة في ممارسة الجنس مع الحيوانات، بشرط عدم انتهاك حق الحيوان. وذلك في أحد الحوارات الجماعية، والتي لم تخلُ بطبيعة الحال من قدر عال من الاستهجان والاستنكار[١٩٢].

وقريب من هذا: ما جرى في أحد مناظرات كريستوفر هيتشنز مع وليم لين كريغ تحت عنوان: (هل الله موجود؟) حيث سئل هيتشنز عن هذه القضية، فلم يُجب بصراحته المعهودة، وإنما قدم جوابًا مائعًا، وأبدى قدرًا من التهرب مرتين عن الجواب على هذا السؤال بصراحة[١٩٣].

وفي منتدى التوحيد موضوع للكاتب محمد الباحث بعنوان: (فضائح الحادية، وأخلاق

---

١٩٢ http://www.youtube.com/watch?v=w-cwNg١amRk

١٩٣ http://www.youtube.com/watch?v=FofDChlSILU

داروينية إجرامية [متجدد])[194]، ذكر فيه الكاتب عددًا كبيرًا من التقريرات اللاأخلاقية والممارسات المنحرفة عند بعض الملاحدة.

وكما سبق، فالذي يزيد من إشكالية هذه التقريرات النظرية: تلك الحماسة الكبيرة في التعبير عن رؤاهم الأخلاقية، ونقد الرؤى الأخلاقية المخالفة لهم بما يوحي للمتلقي أنهم يؤمنون بقيم أخلاقية كونية مطلقة، يجب على الجميع الالتزام بها، لكنهم عاجزون تمامًا عن إيجاد مبرر عقلاني أو علمي لوجود تلك القيم الأخلاقية المطلقة في نفس الأمر.

ولعلي أختم هذه الفقرة بمثال يعبر عن الحماسة الأخلاقية الكبيرة عند الملاحدة في إدارة بعض القضايا:

يقرر ريتشارد دوكنز أن التربية الدينية للأطفال يعد نوعًا من أنواع الانتهاك لحقوقهم، وأن مجرد إخبارهم بأن الله خلق العالم = هو استغلال لبراءة الطفولة بطريقة بشعة، ويعد أن تركهم بلا تلقين ديني هو أحد وصاياه العشر التي يوصي بها في كتابه: «وهم الإله»[195]، حيث يقول: (القول بأنه ينبغي أن يكون الناس أحرارًا فيما يعتقدون شيء، ولكن هل ينبغي أن يكونوا أحرارًا في فرض معتقداتهم على أطفالهم؟ هل ثمة شيء ينبغي أن يقال عن تدخل المجتمع في مثل هذا؟ ماذا عن تربية الأطفال للإيمان بالأكاذيب الواضحة)[196].

وقد أخذت هذه القضية جزءًا لا بأس به من كتابه هذا، بل عقد لها فصلًا مستقلًّا، ومما جاء فيه: (سئلت مرة في وقت الأسئلة بعد محاضرة لي بدبلن عن رأيي في قضايا الاعتداء الجنسي، والتي انتشر خبرها على نحو واسع من قبل قساوسة كاثوليك بإيرلندا؟ فكان جوابي: لا شك أن هذا أمر فظيع، لكن يمكن المجادلة أن الضرر أقل من الضرر النفسي طويل المدى، والذي يتسبب فيه تربية الطفل على الكاثوليكية ابتداءً. كان تعليقًا مرتجلًا قلته في خضم تلك اللحظة، وتفاجأت أنها حظيت بتصفيق حار من جمهور أيرلندي).

ثم ذكر قصة رسالة جاءته من إحدى النساء تم الاعتداء عليها جنسيًّا في طفولتها، وأن

---

[194] http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?٥٢٤٤١ فضائح إلحادية وأخلاق داروينية إجرامية (متجدد)

[195] the God delusion 264.

[196] The Church of the Non-Believers, by Gary Wolf.

الضـرر النفسـي الذي لحقها أقل بكثير من الضـرر النفسـي الذي ولده اعتقادها أن إحدى صديقاتها سيكون مصيرها إلى النار لأنها من البروتستانت[١٩٧].

وهذه النظرة حاضـرة كذلك عند بقية الملاحدة الجدد: سـام هارس، وكريسـتوفر هيتشـنز، ودانيل دينيت، ولورنس كراوس، وغيرهم.

والذي يثير الاستغراب فعلًا: لماذا يسكت دوكنز عما يجب أن يُفعل تجاه هذه القضية من قِبل المجتمع والدولة؟ ولماذا لا يدعو صراحةً إلى اتخاذ إجراءات شديدة الحسم هنا؛ كالسجن، أو فرض الغرامات، أو الملاحقة لكل من يربي أبناءه على الإيمان بالله، خصوصًا وأنه يتحدث بلغة صـريحة عن انتهاك لحق الطفولة، وعن ضـرر يلحقه الوالدان والمجتمع بالأطفال أبلغ من ضرر الاعتداء الجنسي عليهم؟!

إن بث مثل هذه الأفكار، ونشرها بهذه الحماسة هو الذي يفسر بالنسبة لي ما قامت به بعض الدول الإلحادية الفاشـية، حين كانت اليد العليا لهم، وكانوا يسـتطيعون أن يفعلوا شـيئًا حيال شـرور الدين، وهو ما يجعلني أتخوف فعلًا من انتقال مثل هذه الأفكار لطائفة لا ترى الاكتفاء فقط بالصوت المرتفع والكلام العالي، بل ترى ضرورة الحراك والفعل لضـرب التيارت الدينية، ولنرى مليشـيات فعلية تتحرك على الأرض لتطهيرها بالقوة من الدين، ومن أعظم الشرور في هذا العالم -أعني الإسلام![١٩٨]

والخلاصـة التي أرغب في التأكيد عليها: أن هذه النزعة الأخلاقية الفطرية، وهذا الشـعور الضـروري بأن للأخلاق طبيعة موضـوعية متجاوزة ومتعالية على وجود الإنسـان = واحد من الدلائل على وجوده -تبارك وتعالى-؛ إذ بغيره لا يكون لمثل هذه النزعة الأخلاقية معنى، بل سـيتجاوز الأمر عدم المعنى في النزعة؛ لينزع المعنى عن المجال الأخلاقي كله بإلغاء قيمته الموضوعية المتجاوزة.

وكما أننا ندرك ضـرورة وجود العالم الخارجي، والذي ندركه عبر حواسـنا، فإننا أيضًـا نستشعر ضرورة وجود هذه القيم الأخلاقية المطلقة.

إننا حين نصـرخ في ظالم بأن ما تمارسـه ظلم وسـوءة أخلاقية، فإننا نعبر عن إيماننا العميق

---

[197] the God delusion 317.

[١٩٨] انظر آخر كتاب: (جواباً على الإلحاد الجديد) (Answering the New Atheism) ١٤٣، في الفصل المعنون: (الملك ريتشارد).

بقبح الظلم، إيمانًا يتجاوز مجرد الشعور بأنها وجهة نظرة شخصية، وهو ما يكشف عن إحساسنا العميق بوجود قيم متعالية ومتجاوزة لذواتنا.

إننا ندرك ضرورة أن إيذاء الأطفال، وممارسة الظلم والاعتداء = سوءات أخلاقية مطلقة، وليس الأمر مجرد شعور ناشئ عن تربية خاصة، أو في محيط اجتماعي معين، بل مثل هذا النمط من الممارسات الأخلاقية يتصف بما تتصف به المبادئ العقلية الضرورية من وصف الإطلاق والثبات.

وقد أحسن الفيلسوف الملحد مايكل روس حين قال: (الرجل الذي يقول: إنه من المقبول أخلاقيًّا اغتصاب الأطفال الصغار = مخطئ تمامًا كخطأ من يزعم أن ٢+٢=٥)[١٩٩]. المشكلة طبعاً في كيفية تبني هذه الرؤية الأخلاقية في ظل النموذج الإلحادي.

إن الأمر شبيه بطفل يجر قطة من ذيلها لتنبهه أمه إلى عدم فعل ذلك، يسألها: لماذا؟ فتجيب: لأن ذلك يؤذيها. فيسألها الطفل: وما المشكلة في إيذائها؟ فتجيب: لأنه من الخطأ إيذاء أي حيوان بلا مبرر ولا مصلحة؟ يستمر الطفل في السؤال: ولماذا من الخطأ إيذاء أي حيوان بلا مبرر ولا مصلحة؟ لتعبر الأم عن ضجرها وتعلن: هو خطأ وكفى!

نعم هو خطأ وكفى، ولكن من أين اكتسب هذا الخطأ قيمته الموضوعية المستقلة عنا، هذا هو السؤال، والذي تبدو التيارات الإلحادية عاجزة عن تقديم جوابه.

ويمكن صياغة هذا المعنى صياغةً برهانية كدليل على وجوده -سبحانه وتعالى-؛ فإذا كان الله غير موجود؛ فإن القيم الأخلاقية الموضوعية غير موجودة، ولكن هذا النمط من القيم الأخلاقية موجود ضرورةً، وبالتالي فإن الله -تبارك وتعالى- موجود.

المستوى الثالث:

الجانب الغريزي:

من الكتب التي أتذكر أني اطلعت عليها قديمًا حين كنت أخطو خطواتي الأولى في عالم القراءة: كتاب للأستاذ شوقي أبو خليل عنوانه: «غريزة أم تقدير إلهي؟» وهو كتاب يقوم

---

[199] Darwinism Defended 275

بالتقاط مشـــاهد متعددة جدًّا من عجائب عالم الحيوان، تلك النزعات الغريزية التي تحملها على القيام بأفعال معينة، تصـــب في مصـــلحتها، دون أن يكون ذلك ناشـــئًا عن تعليم أو تدريب أو تربية.

فمن الذي هدى الطفل لالتقام ثدي الأم والارتضـاع؟ ومن الذي زرع في قلب الأم غريزة الأمومة لرعاية أطفالها؟ ومن الذي علم الطيور الهجرة في وقت معين ولمكان معين؟ ومن الذي وهب الأحياء جميعًا غريزة حب البقاء؟ ومن الذي زرع في النفوس نزعة حب الجمال؟

هذه الظواهر كسـابقاتها من المعاني الفطرية تسـتدعي سـؤالَ كيف وجدت هذه النزعات؟ ومن الذي أحدثها في النفس؟

ســل الملحد عنها، وســيحدثك عن الداروينية، وكيف أن هذه الغرائز مما اســتبقته عملية التطور لمصـلحة إبقاء الكائن الحي. ولكن السـؤال لا يزال قائمًا: من أين جاءت هذه الغرائز أصلًا؟

بمعنى آخر: كيف حدثت هذه النزعة في ظل مسيرة التطور الدارويني، والتي ابتدأت مشوارًا ليس للغرائز فيها وجود، لتنتهي بهذا التشـــكل المذهل للغرائز؟ ما اللحظة التي ظهرت فيها هذه الغرائز؟ وكيف تشكلت؟ وكيف يتم تناقلها عبر الأجيال؟!

أسئلة ليس لها جواب إلا الحيرة المطبقة، أو السـعي في إرجاع هذا الفضـاء كله إلى (الجين الأناني)[٢٠٠] الذي يريد أن يستبقي وجوده بكل وسيلة ممكنة، وليس لنا من سبيل إلا لنرقص على أنغامها، كما عبر ريتشارد دوكنز في عبارة شهيرة.

تأمل في غريزة الأمومة ..

وقل لي بالله عليك، هل شـاهدت مشـهدًا أنقى منه وأعظم؟ والله ما في الوجود شـيء كقلب الأم، رمز الحب الصادق، ومعنى الحنان حين يكتمل!

بالله استذكر قصص الأمهات مع أبنائهن.

مسلسل من العجائب لا تنقضي، ومواقف يعجز اللسان عن تصويرها.

أكتب هذا وقصص وأخبار ومواقف تتزاحم عليّ:

ابن يطعن أمه فتسعى في الشفاعات ألا يؤذَى حبيبها!

---

[٢٠٠] وهو عنوان كتاب لداعية الإلحاد الأبرز ريتشارد دوكنز.

وآخر يهجر أمه، فلا تكون لها في الحياة أمنية إلا في الجلوس معه!

ابن مشلول، وأم عجوز تقوم على شأنه بعد أن بلغت في الكبر عتيًّا!

أم ماتت ابنتها، وتم زراعة قلب البنت في أخرى؛ فلو شاهدت دموعها وهي تضع السماعة الطبية على صدر تلك تستمع إلى نبضات قلب ابنتها وتبكي!!

هذه المواقف، وغيرها بالملايين؛ إذ لكل أم مع ابنها حكاية خاصة، ولها من مشاهد الحب ما يستحق الرواية، يراد له جميعًا أن يُحوَّل في ظل القسوة الداروينية إلى مجرد حركة ميكانيكية آلية خاضعة لضغوط الجين الأناني، فما ثَمّ حبٌّ حقيقي يعتلج بقلب الأم، بل هي الأنانية التي تعصف بجيناتها رغبةً في استبقاء وجودها في ذلك الولد!!

إنها صورة قاتمة لا معنى لها، تنتزع من الإنسان كل شيء، وتسلبه أغلى مقوماته.

والشيء بالشيء يذكر، فحين يتسامى الإنسان على نزعاته الشخصية وحبه للبقاء، ويتمكن من التفلت من القبضة الداروينية المحكمة والتي تجد في هذه النزعة المحرك الأساس لدفع التطور قدماً، ويقدم صورًا من التضحية تصل إلى حد الجود بالنفس، يأتينا أحد الداروينيين ليحدثنا عن استعداده شخصياً للموت في سبيل حياة اثنين من أشقائه أو ثمانية من أبناء عمومته. تتساءل: ولماذا؟ ولم هذه الأرقام على وجه الخصوص؟ وكيف يمكن تفسير صورة التضحية البشرية داروينياً؟ الأمر يا سيدي بسيط، فالجين الأناني سيتمكن من استبقاء وجوده في هذين الأخوين، وسيحتاج إلى عدد أكبر من أبناء العمومة لضمان بقائه فيهم، هكذا يتم تفسير أحد الإشراقات البشرية المذهلة بالأنانية الداروينية المظلمة.

إن هذه الغرائز تجد تفسيرها المرضي حين نؤمن بوجود الله تعالى؛ فالله تعالى هو واهبها، ورحمة الأم مثلًا ما هي إلا جزء يسير جدًّا من رحمته تعالى التي جعلها بين الخلائق، فبها يتراحم الخلق.

وقد نبه موسى –عليه الصلاة والسلام– في أثناء مجادلته لفرعون للبعد الغريزي في الخلائق وموجدها فيهم، جاء في قصة المناظرة فيهم: {قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى}، (أي: ربنا الذي خلق جميع المخلوقات، وأعطى كل مخلوق خلقه اللائق به، الدال على حسن صنعة من خلقه؛ من كبر الجسم وصغره وتوسطه، وجميع

صـــفاته، {ثُمَّ هَدَى} كل مخلوق إلى ما خلقه له، وهذه الهداية العامة المشـــاهدة في جميع المخلوقات، فكل مخلوق تجده يسعى لما خلق له من المنافع، وفي دفع المضار عنه، حتى إن الله تعالى أعطى الحيوان البهيم من العقل ما يتمكن به على ذلك.

وهذا كقوله تعالى: {الَّذِي أَحْسَــنَ كُلَّ شَــيْءٍ خَلَقَهُ}، فالذي خلق المخلوقات، وأعطاها خلقها الحســـن، الذي لا تقترح العقول فوق حســـنه، وهداها لمصـــالحها = هو الرب على الحقيقة؛ فإنكاره إنكار لأعظم الأشـــياء وجودًا، وهو مكابرة ومجاهرة بالكذب، فلو قدر أن الإنســـان أنكر من الأمور المعلومة ما أنكر = كان إنكاره لرب العالمين أكبر من ذلك، ولهذا لما لم يمكن فرعون أن يعاند هذا الدليل القاطع؛ عدل إلى المشاغبة، وحاد عن المقصود، فقال لموسى: {فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأولَى} أي: ما شأنهم، وما خبرهم؟ وكيف وصلت بهم الحال، وقد سبقونا إلى الإنكار والكفر والظلم والعناد، ولنا فيهم أسوة؟)[٢٠١].

قال ابن الجوزي في تفسيره: (وفي قوله: {ثم هدى} ثلاثة أقوال:

أحدها: هدى كيف يأتي الذَّكَرُ الأنثى ...

والثاني: هدى للمنكح والمطعم والمسكن ...

والثالث: هدى كل شيء إلى معيشته، قاله مجاهد ...

فإن قيل: ما وجه الاحتجاج على فرعون من هذا؟

فالجواب: أنه قد ثبت وجود خلقٍ وهدايةٍ، فلا بد من خالقٍ وهادٍ)[٢٠٢].

ومن الأمثلة التي حكاها الله -تبارك وتعالى- في هذا الشـــأن في القرآن الكريم: {وَأَوحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّـــجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُـــونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَومٍ يَتَفَكَّرُونَ}.

---

[٢٠١] تفسير السعدي ٥٠٦.

[٢٠٢] زاد المسير ٤/٣٠٧.

المستوى الرابع:

الشعور بالغائية:

من المعاني الفطرية الموجودة عند الإنسان: شعور وجداني عميق بالغائية، ومنها تنبثق تلك السؤالات العميقة: من أنا؟ ومن أين أتيت؟ ولماذا أنا هنا؟ وإلى أين المصير؟

هذه الأسئلة الفطرية العميقة التي تميز الإنسان عن الحيوانات، فإذا كانت الحيوانات تتحرك وفقًا لغرائزها؛ فإن مما يحرك الإنسان شعور فطري بتلمس الغاية من وجوده ومن الحياة، ولذا كان أصدق الأسماء: حارث، وهمام، كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم[٢٠٣]؛ لتضمنهما خصيصتين مركزيتين في الإنسان، ناشئتين عن طبيعة الإرادة والقصد اللازمة للإنسان، وهما لا يتصوران إلا مع وجود ما يمكن أن يقصد ويراد، حتى تنتهي المرادات إلى المراد الأعلى الذي يطلب لذاته وهو الله سبحانه.

فالأمر كما بين ابن تيمية -عليه رحمة الله-: (أن النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنع فيها. فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً، ولا يجوز أن يقال: إنها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه، وعن محبته وعدم محبته. وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو لم يكن لها معارض، بل هذا باطل.

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يُتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

ولهذا قال -صلى الله عليه وسلم-: (أصدق الأسماء: الحارث، وهمَّام)، وهي حيوان، وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أَوْلى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإله الذي يألهه القلب. فإذنْ لا

---

[٢٠٣] رواه أبو داود ٤٩٥٢، وصححه الألباني.

بد لكل عبد من إله. فعُلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه)[٢٠٤].

هذا الواقع البشري، وتلك الأسئلة الفطرية لا معنى لها مطلقًا في ظل التصور الإلحادي المنكر لوجود الله، فإذا كان الإنسان نتيجة صدفة عمياء، وعبارة عن منتج المادة والزمن والصدفة = فإن مثل هذه التساؤلات تكون بغير قيمة، بل تكون عديمة المعنى، وهو ما يُصرح به ريتشارد دوكنز وبقية الملاحدة، واصفين هذه التساؤلات بالسخيفة، وهي سؤالات سخيفة وبلا معنى فعلًا في ظل ذاك التصور الإلحادي.

إن الأمر قريب جدًّا من قول المشركين الأوائل: {وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر}، فإذا كان مصيرنا للموت، ولا إله؛ فلا معنى للحياة فعلًا.

ومثل هذه النزعة القائمة في نفوسنا في التفتيش عن غرض مطلق للحياة = نزعة عبثية محضة، وإلا فما هو الفارق الموضوعي في ظل إنكار وجود الله بين أن أكون موجودًا أو لا أكون، أو أن البشرية قد وجدت أو لم توجد، أو أن الكون قد وجد أو لم يوجد. هل يكون لتلك النزعة الفطرية أي تفسير؟

وقد أبدع شاعر المهجر إيليا أبو ماضي جدًّا، حين صور هذه الحيرة في قصيدة "الطلاسم"، وهي قصيدة طويلة تقطر ألما وحيرة، قال في أولها:

جئت، لا أعلم من أين، ولكنّي أتيت
ولقد أبصرت قدّامي طريقًا فمشيت
وسأبقى ماشيًا إن شئت هذا أم أبيت
كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقي؟
لست أدري!
أجديد أم قديم أنا في هذا الوجود
هل أنا حرٌّ طليق، أم أسير في قيود؟
هل أنا قائد نفسي في حياتي، أم مقود؟
أتمنَّى أنَّني أدري، ولكن ...
لست أدري!

---

[٢٠٤] درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦٤.

وطريقي، ما طريقي؟ أطويل أم قصير؟
هل أنا أصعد، أم أهبط فيه وأغور؟
أأنا السّائر في الدّرب، أم الدّرب يسير؟
أم كِلانا واقف والدّهر يجري؟
لست أدري!
ليت شعري وأنا عالم الغيب الأمين
أتراني كنت أدري أنَّني فيه دفين
وبأنّي سوف أبدو وبأنّي سأكون
أم تراني كنت لا أدرك شيئا؟
لست أدري!
أتراني قبلما أصبحت إنسانًا سويّا
أتراني كنت محوًا، أم تراني كنت شيّا
ألهذا اللّغو حلّ، أم سيبقى أبديّا
لست أدري ... ولماذا لست أدري؟
لست أدري!
... إلى آخر تلك القصيدة الطويلة المؤلمة[٢٠٥].

إن أمر الحياة في ظل التصــور الإلحادي قريب فعلًا من مســرحية (بانتظار جودوت) (Waiting for Godot)، والتي حبك فصــولها صـــاموئيل بكت (Samuel Beckett)، والتي كانت عبارة عن حديث ثنائي عديم الأهمية بين ممثلين لتزجية الوقت، وهما ينتظران وصول شخص ثالث، والذي لن يصل.

حياتنا ســتكون على هذا النحو، مجرد قتل للوقت دون غاية ولا هدف! هذا ما كان يعيه عتاة الملاحدة من رواد المدارس الفوضوية والعدمية والعبثية.

لكن الملاحدة اليوم يريدون تجاوز هذه الإشكالية ببساطة شديدة، بأن الإنسان وإن

---

[٢٠٥] ديوان إيليا أبو ماضي ١٩١.

كان ظهر للوجود نتيجة الصدفة والعشوائية، فله أن يرسم لنفسه هدفه الخاص. إنهم يريدون أن يقولوا لنا: نعم، على المستوى النظري نعتقد بأنه لا هدف من الحياة ولا غاية ولا معنى، لكننا لن نلتزم بهذه الرؤية النظرية، والتي لا يمكن العيش في إطارها، بل سنسعى إلى تخليق المعنى، أو بعبارة أخرى لنوهم أنفسنا أن ثمة غاية حتى نعيش!

المستوى الخامس:

الشعور بالإرادة الحرة:

من الجوانب الفطرية التي يجدها الإنسان من نفسه ضرورةً، ذلك التفريق الضروري بين أفعاله الاختيارية وما يصدر عنه اضطرارًا؛ فحين يرفع الإنسان كأس ماء لفمه، أو يحمل حقيبته، أو يركب السيارة؛ فإنه يستطيع أن يميز بسهولة هائلة الفرق بين جنس هذه الأفعال، وبين نبضات قلبه، وجريان الدم في عروقه، أو ما يصيبه من رعشة لبرد شديد. يلحظ الإنسان أن بإمكانه أن يتوقف عن التنفس مدة باختياره، لكنه يعجز عن الاستمرار في هذا الفعل؛ لردة فعل لا إرادية تستدعي النفَس.

هذا الشعور الفطري -بأن لدى الإنسان إرادة حرة يجدها من نفسه ضرورة- تحتاج إلى تفسير، بل وجود هذه الإرادة أصلًا يحتاج إلى تفسير.

ويبدو الخطاب الإلحادي عاجزًا -في ظل نظرته المادية للوجود- عن تقديم تفسير لظاهرة الإرادة الحرة. فإذا كانت أفعالنا الاختيارية هي مجرد نتاج تفاعلات حيوكيميائية، وعبارة عن نبضات كهربائية لشبكة واسعةٍ من الخلايا العصبية ليس إلا، وهذه بطبيعة الحال محكومة بقوانين صارمة؛ فكيف يمكن أن توجد إرادة حرة؟

وهذا ما حدا بكثير من الملاحدة إلى تبني رؤية جبرية مغالية؛ ففكرة الإرادة الحرة وهم في ظل هذا التصور، والإنسان في حقيقته مجبور على أفعاله وإن أحس أنه مختار لها، أو كما عبر بعض الجبرية في الكتابة التراثية: الإنسان مجبور في صورة مختار.

يقول سام هارس في كتيبه المخصص لهذا الموضوع: «الإرادة الحرة» (Free Will): (اختياراتي مهمة، وهناك طرق لاتخاذ قرارات أكثر حكمة، لكني لا أستطيع أن أختار ما أريد اختياره. وإذا ظهر أنني قادر على ذلك؛ كالعودة مثلًا للوراء لاتخاذ أحد قرارين = فإنني لا

أختار ما أختار أن أختاره؛ إنه تسلسل يفضي بنا دومًا للظلام)[٢٠٦].

ويكفي لمعرفة موقفه الصريح جدًّا من هذه القضية -وهو موقف يلقى ترحابًا في أوساط الحادية متعددة، بل ومن يبدي قدرًا من التوقف في المسألة يراها المنسجمة مع الرؤية المادية للكون- قوله في أول كتابه: (الإرادة الحرة): (الإرادة الحرة وهمٌ)[٢٠٧]، بل يقول: (في الحقيقة، الإرادة الحرة أكثر من مجرد وهم (أو أقل)[٢٠٨]؛ إذ هي لا تبدو متماسكةً نظريًّا)[٢٠٩].

وقد عالج مايكل شرمر أيضًا مسألة الإرادة الحرة في كتابه: «علم الخير والشر» في فصل خاص، قال في آخره بعد أن تحدث عن حجم تعقيد المؤثرات والعوامل التي تدفع الإنسان باتجاه اتخاذ قرار ما: (حجم تعقيدات العوامل والمحددات التي تتسبب في إحداث اختياراتنا، تقودنا إلى الشعور وكأننا نمارس أفعالنا بحرية ككائنات متسببة في أفعالها دون أن تكون مسببة[٢١٠]، مع أننا في الحقيقة محددو الأفعال سببيًّا. وبما أنه ليس بالإمكان تحديد قائمة كاملة بالأسباب التي تحدد الفعل الإنساني؛ فإن الشعور بالحرية ينشأ بسبب جهلنا بالأسباب. إلى هذا الحد، فإنه بإمكاننا أن نعمل وكأن لدينا حرية فعلًا)[٢١١].

وهو كلام صريح بأن الحرية مجرد وهم، وأنه حين تصدر أفعالنا نشعر وكأن لدينا حرية فعلًا وإن لم نكن أحرارًا فعلًا.

وفي الجزء الأخير من المناظرة الثلاثية بين لورنس كراوس ووليم لين كريغ، طُرح سؤال الإرادة الحرة، فكان تهرب لورنس من تقديم جواب واضح واضحًا تمامًا، وإن تسربت منه -وبصعوبة- بعض الأفكار المشابهة لما طرحه مايكل شرمر في الاقتباس الماضي، بما يوحي أنه متفق في الحقيقة مع هذه الرؤية الجبرية، مع شعور بقدر من الحرج من التصريح بها.

أما كريستوفر هيتشنز فله جواب طريف على السؤال، ولكنه معبر عن رؤيته؛ إذ يقول في جواب سؤال: هل لديك إرادة حرة؟ : (ليس لديّ اختيار آخر).

وقد عبر دوكنز عن تردده في مسألة الإرادة الحرة في مناظرته مع كبير أساقفة كانتربري روان

---

206 Free will 39

207 Free will 5

٢٠٨ يقصد أن الأمر أسوأ من كونه مجرد وهم، بل هو أقل شأنًا من أن يسمى وهمًا؛ إذ إنه لا يبدو متعقلًا حتى أو متماسكًا من الناحية النظرية.

209 Free will 5

٢١٠ أي الكائنات.

211 The Science of Good and Evil 137

وليم، ولكنه كان أكثر جرأة في حواره المسرحي مع لورنس كراوس، والذي أبدى فيه أن نظرته المادية للكون تحمله على الميل بأنه ليس ثمة شيء اسمه إرادة حرة، لكنه أكد على أنه لم يُعمِل ذهنه كثيرًا في هذه القضية.

وبالعموم فدوكنز له عبارة شهيرة موحية في كتابه: «نهر خارج من عدن» يقول فيها: (الشفرة الوراثية لا تكترث ولا تدري، إنها كذلك فقط، ونحن نرقص وفق أنغامها)[٢١٢]؛ فالمحرك للإنسان هو الجينة الأنانية التي تتطلب البقاء، ونحن ليس في وسعنا إلا الرقص وفق إيقاعها وأنغامها.

أما دانيل دينيت فله كتاب: «تطور الحرية»، قدم فيه رؤيته حيال هذه القضية، وهي رؤية مخالفة لرؤية هارس المتطرفة في إلغاء مفهوم حرية الإرادة بالكلية، وهي رؤية تم التعارف عليها في المجال الفلسفي بـ(التوافقية) (compatibilism)، وهي خيار وسيط بين الإرادة الحرة والجبرية المحضة، تعتقد أن بالإمكان الجمع بينهما دون تعارض، وهي رؤية تؤول في تقييمي إلى نوع من الجبرية الناعمة، أكثر من كونها تقول بإثبات إرادة حرة حقيقية.

وبالمناسبة، فقد قدم سام هارس نظرة نقدية لها في كتابه: «الإرادة الحرة»، وعبر بصراحةٍ عن مخالفته الشديدة لدانيل دينيت وفكرة التوافقية.

وما من شك أن النظرة المادية المحضة للوجود والحياة، يمكن أن تفرز مثل هذا التصور حيال الإرادة الإنسانية؛ فالكون بكل ما فيه محكوم بقوانين مادية صارمة، والإنسان بعواطفه ومشاعره وكيانه كله لا يستطيع الخروج عن قبضتها، بل اختياراته وإرادته ليست إلا تفاعلًا كيميائيًّا محكومًا في الدماغ، فلئن توهم أنه صاحب الاختيار؛ فالاختيار مضبوط سلفًا في ضوء ذلك التفاعل.

وآثار وتداعيات مثل هذا التصور الجبري للإرادة الإنسانية = كثيرة وخطيرة؛ لما ترفعه من إشكالات أخلاقية، وأسئلة حول المسؤولية الفردية.

فإذا كان المجرم مجبورًا على ما فعل؛ فما المبرر الأخلاقي لمعاقبته؟ وإذا كان المحسن مجبورًا على إحسانه؛ فما المبرر لمكافأته وشكره والثناء عليه؟ وما المبرر للامتعاض من وجود الشرور البشرية، والكل عبارة عن روبوتات مبرمجة لتؤدي أعمالًا محددة، لا تستطيع الانفكاك عنها؟

---

212 River Out of Eden ١٣٣

بل ما هو مبرر الملحد -في ضوء هذا التصور الجبري- للدعوة والتبشير بإلحاده؟ فالمؤمن مجبور على إيمانه، والملحد مجبور على إلحاده؛ فلِمَ هذه الحماسة في الدعوة إلى الإلحاد، وليس ثمة إرادة حقيقية يستطيع الإنسان أن يختار من خلالها؟

وما المبرر للاشتغال بتحصيل المعرفة والعلوم أصلًا، إذ لم يكن للإنسان قدرة على فرز المعارف الصحيحة من الباطلة في ظل غيبة إرادته الحرة، فهو لا يعدو أن يكون محرَّكاً مدفوعاً إلى نتائج محددة بغض النظر عن طبيعة تلك النتائج في حد ذاتها، وهل هي منتمية لفضاء الصحة أو البطلان؟

يقول فرانسيس كريك في أول كتابه «الفرضية المدهشة» (the Astonishing Hypothesis): (الفرضية المدهشة هي أنك "أنت" وبهجتك وجميع أحزانك، وذكرياتك وطموحاتك، حتى شعورك بذاتك المميزة وإرادتك الحرة، هي في الحقيقة لا تعدو أن تكون جميعاً عبارة عن شبكة هائلة من الخلايا العصبية المتشابكة بجزيئاتها المترابطة)[٢١٣].

تخيل لو كتب كريك في أول كتابه هذه العبارة: الفرضية المدهشة هي أن كل ما في هذا الكتاب من نتائج علمية توصلتُ إليها لم تكن نتيجة إرادة حقيقية وإنما هي لا تعدو أن تكون سلوكاً ناتجاً عن شبكة هائلة من الخلايا العصبية المتشابكة بجزيئاتها المترابطة.

هل ستكتسب مثل تلك النتائج أي قيمة علمية أو معرفية؟!

أليس من الطريف جداً أن يؤلف سام هارس كتابًا في الإرادة الحرة ليقنعنا من خلاله بأنه لا وجود لها وأن الإنسان مجبور جبرية مطلقة، فما قيمة تلك الأحرف والكلمات إذن والتي قام بصفها مجبورًا دون أن يكون له فيها أدنى اختيار، فليس ثمة فعل عقلاني هنا، وإنما حروف تم صفها بضغط تفاعلات كيميائية مجردة، ومعلوم أنه ليس من أجندة هذه التفاعلات طلب الحق، فضلاً عن إصابته.

الغريب سعي الملاحدة -بعد هذا كله- إلى إشاعة لقب (المفكرون الأحرار) (Free Thinkers) كتعبير عن هويتهم الفكرية، في حين أن الرؤية الإلحادية عاجزة -كما سبق- عن إقامة قاعدة علمية يمكن أن يتأسس عليها أي نشاط فكري، فضلاً عن هذا التنكر الصريح للإرادة الإنسانية الحرة والتي بدونها لا يكون للنشاط الفكري قيمة موضوعية،

---

[٢١٣] The Astonishing Hypothesis 3

فالإنسان في ظل هذه الرؤية لا يمكن أن يكون مفكراً ولا أن يكون حراً!

أليس من الغريب أيضًا حرص الملاحدة الشديد على إلغاء وهم الإله من الوجود، والتبشير بالمضامين الإلحادية في هذا المنطقة، مع فتور دعوي واضح، وخفوتٌ ظاهرٌ في الحماسة لإزالة الوهم الآخر –وهم حرية الإرادة البشرية– من حياة الناس وعقولهم!

ما سبق جميعاً يكشف عن خطورة الرؤية الإلحادية للوجود، وأنها رؤية مليئة بالثغرات والثقوب، وأن منشأ ذلك كله هو في هذا التنكر الإلحادي لمسألة الوجود الإلهي، إنها حالة من العدمية المحضة التي تتسيد المشهد لحظة إخراج الرب من معادلة الوجود، فلا يصح أن تنحصر مناقشة هذه الظاهرة عند حدود سؤال الخالق، بل ينبغي الغوص في دراسة مآلات وآثار هذا التنكر لوجود الخالق على البنية المعرفية، والرؤيه الكونية، والموقف من الأسئلة الغائية والقيم والأخلاق وغيرها.

فالله ليس هو الوهم الوحيد في التصور الإلحادي، بل القيم الأخلاقية المطلقة وهم، والإرادة البشرية الحرة وهم، ومعنى الوجود وغاياته وهم، والمبادئ العقلية الأولية وهم، وحالة الوعي بالذات وهم، بل الإنسان بمكوناته الروحية اللامادية والمشكلة لحقيقة إنسانيته مجرد وهم. والأمر كما عبر الملحد ويل بروفاين بروفيسور تاريخ علم الأحياء في جامعة كورنيل بشكل واضح صريح: (لا آلهة، لا حياة بعد الموت، لا قاعدة حقيقية للأخلاق، لا معنى نهائي للحياة، ولا إرادة حرة للإنسان، إننا مرتبطين جميعًا على نحو عميق بالمنظور التطوري، أنت هنا اليوم وسترحل في الغد، وهذا كل ما في الأمر)[٢١٤]. ويقول: (يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل بحياة بعد الموت، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بطريقة سهلة نسبياً، حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية مطلقة، وأخيرًا لا وجود لإرادة إنسانية حرة، إذا آمنت بالتطور فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أدنى أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية. نعيش، ونموت، ونفنى، نفنى بشكل نهائي حين نموت)[٢١٥].

---

[٢١٤] من الفلم الوثائقي (مطرود) (expelled).

[٢١٥] المرجع السابق.

وبهذه النقطة الأخيرة نختم هذا الملف، وهو ملف الدلالة الفطرية على وجود الله.

وخلاصة الأمر: أن في النفس معنى يقتضي معرفته -سبحانه وتعالى-، والاعتراف بكماله، والافتقار إليه، وأن الله أقام في النفس معانيَ تدل عليه -سبحانه وتعالى-، وأنه ما لم يستمسك المرء بمعطيات الفطرة فسيقع ضرورةً في بحر هائج من الحيرة والاضطراب.



المستوى الأول

دَلائلُ الإسلامِ

المادة الثانية

أدلة النبوة

أهداف مقررات المادة الثانية مِن المستوى الأول:

١. أن يتفطّن الدارس إلى تكامل دلائل النبوة وتنوعها.

٢. أين يتعرف الدارس على بعض المسائل المهمة عند مخاطبة المنكرين للنبوة والمشككين لها ومن يحصر دلائلها في نوع واحد من أدلتها.

٣. أن يميز الدارس مقامات التكامل في أدلة النبوة النبي صلى الله عليه وسلم.

٤. أن يعي الدارس العلاقة بين مقام النبوة وتنوع الدلائل عليها ووضوحها.

٥. أن يُدرك الدارس أنَّ الإيمان بالنبوة قضية برهانية تقوم على أسس عقلية مثبتة وبراهين استدلالية يقينية.

٧. أن يطلع الدارس على الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة.

٨. أن يعي الدارس أن النبوة ممكنة عقلا ويتعرف على مراتب النقاش في امكانيتها بحسب عقيدة المخالف.

٩. أن يُدرك الدارس أهمية النبوة وضرورتها وأنها أمر ملح يتفق مع عدل الخالق ورحمته وحكمته.

١٠. أن يتمكن الدارس من فهم علاقة الكمال الإلهي بإمكانية الاستدلال على النبوة.

١١. أن يتعرف الدارس على أهم دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

مكونات المادة الثانية

تتألف المادة الثانية في المستوى الأوَّل من ثلاثة مقررات أساسية، وهي:

١. محاضرة التكامل في أدلة النبوة وتنوعها للأستاذ أحمد السيد.

٢. الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة للدكتور سلطان العميري.

٣. دلائل نبوة محمد صلَّى الله عليه وسلم للدكتور سلطان العميري.





دلائل أصول الإسلام

أدلة النبوة

التكامل في أدلة النبوة وتنوعها

أ. أحمد السيد











دلائل أصول الإسلام

أدلة النبوة

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة والوحي

د. سلطان العميري





الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة والوحي

لا بد من التأكيد في ابتداء هذا المبحث على أن الإيمان بالنبوة ليس قضية تسليمية محضة، ولا هو عبارة عن مشاعر نفسية روحية، وليس مجرد تقليد بشري قاصر، وإنما هو قضية تصديقية برهانية إيمانية، تقوم على أسس عقلية مثبتة، وبراهين استدلالية يقينية، تشترك جميعها في تأسيس الإيمان الواعي بالنبوة ومكوناتها، فالإيمان بالنبوة حقيقة وجودية عقلية، ومعتقد يوجبه العقل، وترشد إليه مسالك الاستدلال المستقيمة.

وبيان الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة، وتوضيح صورتها وعمقها تحصل حقيقته، وتتجلى معالمه في الأمور التالية:

الأمر الأول إمكان النبوة:

من الأسس الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة: أن النبوة من الأمور الممكنة الوقوع، والمراد بهذا: أن إنزال الله الوحي على من يصطفيه من عباده أمر ممكن في العقل وفي الوجود، وأنه لا يتضمن مناقضة للعقل، ولا تعارضًا مع قوانين الكون.

وإثبات إمكان النبوة لا يحتاج إلى أدلة خاصة، فكل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله تدل بالضرورة على إمكانها، وأنها أمر قابل لأن يتحقق في الواقع، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى المنهجي ونبه عليه، كما في قوله – تعالى –: {أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ} [يونس:٢]، فظاهرة الوحي والنبوة يجب ألا تشكّل عند المؤمنين بوجود الله أي استغراب؛ لأنها ليست أعظم من خلق الكون وإبداعه من العدم، وليست منافية لحكمة الله وعدله، كما سيأتي بيانه.

وبناءً عليه، فإن المخالف في إمكان النبوة إن كان من أتباع الدين الإلحادي؛ فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى إمكان النبوة بخصوصها؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه

التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها النبوة والوحي، وإن لم يقر؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

وإن كان من أتباع الدين الربوبي فحاله لا يخلو من أحد أمرين: إما أن ينازع في إمكان النبوة من جهة القدرة، فهو في هذه الحالة سيكون متناقضا؛ لأن إقراره بخلق الله الكون يوجب عليه التسليم بإمكان إيجاد كل ما هو دونه، والنبوة أسهل وأيسر بلا شك، فإن لم يقر بذلك؛ فإنه سيكون لا محالة واقعًا في المغالطة المنطقية التي تسمى "الانقلاب الإقراري".

وإما أن يكون منازعًا في إمكان النبوة من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فقوله خطأ ظاهر، وبيان ما فيه من خلل وانحراف يتحصل بالكشف عن الأمور الدالة على أهمية النبوة وضرورتها.

الأمر الثاني أهمية النبوة وضرورتها:

الإيمان بالنبوة لا يقوم على أنها مجرد أمر ممكن الوقوع فقط، وإنما يقوم على أنها أمر مهم لحياة الإنسان، وضروري لاستقامة عيش النوع الإنساني، فإن الذي يوسع دائرة نظره وتأمله في الوجود، وفي طبيعة الخلقة التي خلق الإنسان عليها، وما يتميز به عن باقي أنواع الحيوان، وما اتصف به من الانفراد بالذكاء، والتفكر، والتأمل، والاتصاف بالإرادة، وحرية الاختيار والقصد، والبحث عن الغايات، والتساؤل عن الأسباب والعلل، وما انفرد به من العيش في المدنية، بحيث إنه لا يمكن للفرد الإنساني أن يعيش وحده، وإنما لا بد له من العيش في جماعات من بني جنسه، يدرك أن النبوة أمر ملح جدًّا في حياة الإنسان، وأنه يحتاج إليها احتياجًا بالغًا، بل إن احتياجه إليها لا يقل عن باقي الضرورات الحياتية الأخرى التي لا يمكن أن تستقيم الحياة إلا بها، ويدرك أيضًا أن وجود النبوة وتحققها في الواقع، وإرسال الله للرسل إلى الناس هو الأمر المتوافق مع الحكمة، والمنسجم مع الرحمة والعدل.

والتقرير السابق ليس مجرد عبارات عاطفية، ولا ادعاءات خالية من الدليل والبرهان، وإنما

هو تعبير عن حقيقة يقينية تقوم على معانٍ عقلية، ومكونات وجودية، تشترك جميعها في إثبات ضرورة النبوة للنوع الإنساني، وشدة احتياجه إليها.

وفي سياق الاستدلال على هذه الحقيقة لا بد من التأكيد على أنه يجب أن يكون اعتمادنا على النظر العقلي الصحيح، والتأمل الوجودي المستقيم، ولهذا فإننا لن نعتمد على نصوص الكتاب والسنة في إثبات تلك الحقيقة إلا عرضًا واستئناسًا؛ لأنه لا يصح منهجيًّا أن تثبت أهمية النبوة وضرورتها من خلال نصوص النبوة نفسها لمن كان غير مؤمن بها، فإن في ذلك وقوعًا في خطإٍ منهجي ظاهر، وهو الدور الاستدلالي المعيب.

وقبل الولوج في إقامة الأدلة على ضرورة النبوة، وشدة احتياج النوع الإنساني إليها، لا بد من التأكيد أن ما سنقيمه من الأدلة ليس المراد به إثبات صدق النبوة في نفسها، وصدق المدعي لها، وإنما المراد به ذكر الدلالات التي تدل على أن تحقق النبوة متوافق مع الحكمة والرحمة والعدل، ومنسجم مع العقل، ومتسق مع طبيعة الوجود، وأن عدم تحققها مناف لتلك الحقائق كلها.

وقد تنوعت مسالك الخائضين في بيان أهمية النبوة، وتعددت جهات النظر لديهم، وتفرعت منافذ الارتكاز عندهم[٢١٦]، وسنقتصر في هذا المقام على أهم الأدلة والبراهين الكاشفة عن ضرورة النبوة، وتفصيلها فيما يلي:

الدليل الأول: أن النوع الإنساني لا بد أن يكون خاضعًا لله، وعابدًا له، ومتذللا لجلال الله وجبروته؛ لأن الإنسان جزء من المخلوقات، وكل مخلوق لا بد أن يكون تابعًا لخالقه، وخاضعًا لجبروته، ولا يصح بحال من الأحوال أن ينخلع من هذه الصفة، أو أن ينزعها عن نفسه، فالمخلوقية تعني الافتقار المطلق إلى الخالق، فعبودية الإنسان لله حق لازم لا ينفك عنه أبدا، وقد جاءت الإشارة في النصوص الشرعية إلى هذا المعنى، كما في قول النبي – صلى الله

[٢١٦] انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (١٩/١٠٣-٩٣) ، ومدارج السالكين ، ابن القيم (١/٩١-٩٠) ، ورسالة التوحيد، محمد عبده (١٧) ، والوحي المحمدي ، رشيد رضا (٤٨) ، والنبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي ، علي عبد الفتاح المغربي (٥٩-٣٥) .

عليه وسلم – لمعاذ بن جبل: "هل تدرى ما حق الله على عباده"[٢١٧].

وهذا الخضوع الذي يعد مكونًا أساسيًّا من مكونات الإنسان، قد يعتريه النقص والخلل بسبب أن الإنسان يتصف بصفات خاصة دون سائر أنواع الحيوان الأخرى، فهو يتصف: بالنسيان، والذهول، وبالإرادة، والقصد، والبحث في أسرار الكون ونحو ذلك، فهذه الصفات تجعل حال الإنسان مختلفًا عن حال الحيوانات الأخرى في البقاء على العبودية الكونية، فالإنسان بسببها معرض للغفلة عن الخضوع للخالق، والانحراف عن مسار العبودية التي لا بد له منها، فيحتاج إلى من يذكره بعبوديته لله، ويرجعه إلى رشده، ويزيل عنه الغبش والنقص الذي وقع فيه بسبب صفاته المميزة له.

ومصدر تذكير الإنسان بذلك لا يمكن أن يكون من جنس الإنسان نفسه؛ لأنه لا يأمن من وقوع النقص والخلل في ذلك المصدر، فلا بد أن يكون مصدر التذكير من عند الله – تعالى – الخالق المتصف بالعلم المطلق، والجبروت، والملكوت، والعظمة، والسلطان.

فالنبوة إذن ضرورة وجودية لتذكير الإنسان بخضوعه لربه، واستسلامه لخالقه ومولاه، وتثبيته على ذلك، ولو أن الإنسان لم يكن متميزًا عن باقي أنواع الحيوان بالصفات الاختيارية، ربما لم يحتج إلى إرسال رسل إليه؛ لكونه لا يوجد لديه ما يدعوه إلى الخروج عن مسار العبودية الكونية.

الدليل الثاني: أن الله – تعالى – أعلى الموجودات وأكملها وأجلها، وهو – سبحانه – الخالق للأكوان كلها، والمتصف بالكمال المطلق في كل الصفات، والنفوس البشرية تتشوف إلى معرفته، والازدياد من العلم به، والتعرف على أسمائه وصفاته وكمالاته، فإن النفوس مجبولة على التعلق بالكمال، والتشوف إلى الاقتراب من المتصف بالعلو والمكانة، وكلما ازداد العلو والكمال ازدادت النفوس تعلقًا به، وتشوفًا إليه.

ولهذا كان العلم بالله – تعالى – أفضل العلوم وأشرفها وأجلها وأعلاها، فإن العلم يشرف

---

(٢١٧) أخرجه البخاري، رقم (٥٩٦٧)، ومسلم، رقم (٤٩٢٤٨).

بشرف المعلوم، والله – تعالى – هو أشرف ما يمكن أن تتعلق به العلوم الإنسانية كلها.

وكذلك فإن النفوس الإنسانية تتشوف في العادة إلى معرفة مصدر كل الأمور، وخاصة إذا كان ذلك الأمر في غاية الدقة والإبهار والجمال والعظمة، وكلما ازداد الشيء عظمة وجمالا ازداد تشوف النفوس إلى مزيد العلم به، ولذلك فإن النفوس الإنسانية ستكون لا محالة متشوفة إلى المصدر الذي كان سببًا في حدوث هذا الكون العظيم المبهر، وهو الله الخالق سبحانه.

فالنفوس الإنسانية إذن متعلقة بالعلم بالله، ومتشوفة إليه غاية التشوف؛ لكماله، وجلاله، ولكون خالق الكون قد أنشأه من العدم.

وإذا كان لا بد للنفوس الإنسانية من العلم بالله، ولا يمكن أن تنقطع عن ذلك، وثبت أن تشوفها إلى ذلك وطلبها له أمر جوهري، ومكون أساسي، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يضع الله – تعالى – طريقا مأمونا للحصول على العلم به.

ولا يصح أن يكون الإنسان مصدر ذلك الطريق؛ لأنه متصف بالقصور في عقله، وعلمه، وواقعه، وموضوعيته، فلم يبق إلا أن يكون الله – تعالى – هو مصدر ذلك العلم؛ لكونه – سبحانه – أعلم بنفسه وبكماله، وأعلم بما يحتاجه النوع الإنسان من العلم به.

الدليل الثالث: إذا ثبت أن الله – تعالى – هو الخالق للإنسان، وثبت أن المخلوق لا يمكنه أن ينفصل عن الخضوع لخالقه ألبتة، ويتعذر عليه الانفصال عن الافتقار إليه، فهذا يدل على أن الإنسان لا بد أن يكون بينه وبين الله اتصال دائم، وعلاقة وارتباط مستديم، كسائر المخلوقات الأخرى.

بل إن العلاقة التي بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات، وأجلها، وأعظمها؛ لكون العلاقة تشرف بشرف من تعلقت به، والله – تعالى – هو أشرف الموجودات، وأجلها بلا ريب.

وإذا ثبت أن العلاقة بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات وأجلها، فإن الضرورة

العقلية تقتضي أن تكون تلك العلاقة قائمة على أعلى الأوصاف، وأكملها، وأتقنها، وأنسبها للكمال والرفعة.

وإذا ثبتت هذه المعاني، فإنه لا يصح أن يكون الإنسان مصدرًا لتحديد القوانين والمعاني التي تقوم عليها تلك العلاقة الشريفة؛ لكونه قاصرًا في عقله، وعلمه، وإدراكه، وموضوعيته، فإن الإنسان قاصر عن معرفة المعاني التي تناسب أقرانه من الناس، ويجهل كثيرًا من الأمور التي يحبها أو يبغضها بنو جنسه، وتراه يحدد أشياءَ كثيرة لضبط علاقته مع الآخرين، ثم يكتشف أنها لم تكن مناسبة، أو أنها كانت خاطئة، فإذا كان الإنسان عاجزًا عن ضبط العلاقة بينه وبين بني جنسه، فكيف يمكنه أن يضبط العلاقة بينه وبين الله تعالى؟!!

إن واقع الناس اليوم – وقبل اليوم – يدل دلالة ظاهرة على أن مصدر ضبط العلاقة بين الله وبين الناس يجب ألا يكون راجعًا إلى الإنسان، ألا ترى أن الناس حين اعتمدوا على عقولهم وأذواقهم في ضبط العلاقة بينهم وبين الله، كيف ضلوا الطريق وتفرقت بهم الآراء في كل اتجاه وذهبت بهم الأقوال كل مذهب؟!! ألا ترى أن منهم من أخذ يعبد الشجر والحجر، ومنهم من تعلق بالنجوم والكواكب، ومنهم من طفق يعبد الحيوانات من البقر والفئران وغيرها؟!! ألا ترى حين اعتمد الناس على عقولهم كيف وقعوا في أنواع من الأعمال المناقضة للعقل والمنطق وأصناف من الأفعال المستشنعة المستقبحة؟!!

لا جرم أن المعاني السابقة كلها تدل على أنه لم يبق مصدر لضبط العلاقة بين الله والناس إلا أن يكون الله – تعالى – هو ذلك المصدر؛ لأنه هو العالم بكل شيء، وهو الحكيم في كل أفعاله.

وتدل على أن النوع الإنساني في حاجة إلى ربه لكي يرشده إلى الطريق، ويكشف له عن المعاني التي يجب أن يلتزم بها في علاقته التي لا يمكن أن ينفك عنها مع خالقه، ولا يمكن أن يكون لديه علاقة أشرف منها وأكمل.

ثم فضلا عن ذلك كله، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يتفضل الله على الناس ببيان المعاني التي يجب عليهم الالتزام بها في علاقتهم معه بالعبودية والخضوع، فإنه

لو وجد ملك عظيم في الدنيا -ولله المثل الأعلى- يحب الناس، والناس يحبونه، فإن العقل والحكمة يقتضيان أن يقوم ذلك الملك بتحديد المعاني والقوانين التي ينبغي على الناس الالتزام بها حين يرغبون في مقابلته والاتصال به، فيحدد لهم الأمور التي يجب عليهم الأخذ بها، والأمور التي يكره فعلها، حتى لا يقوم أحد بمخالفتها؛ فتفسد تلك العلاقة الجميلة التي قامت بينه وبين شعبه المحب له.

وتحقق هذه المعاني في حق الله – تعالى – أولى وأحق، فإن العقل يقتضي أن يكون من كمال حكمة الله ورحمته أن يحدد للناس الأمور التي توجب محبته حتى يلتزموا بها، والأمور التي توجب غضبه حتى يبتعدوا عنها، وبيان ذلك كله هو أحد أهم الوظائف التي يقوم بها الأنبياء والرسل.

فالنبوة وإرسال الرسل إلى الناس ليعرفوهم ما يحبه الله ويرضاه هو مقتضى كمال الله في رحمته بخلقه وإحسانه إليهم، ولهذا جعل الله إرسال النبي – صلى الله عليه وسلم – مظهرًا من مظاهر رحمته للناس، كما قال – تعالى –: {لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ} [آل عمران:١٦٤][٢١٨].

ومن تمام هذا البيان أن يذكر الله للمؤمنين ما يترتب على التزامهم بالأمور التي يحبها من الأجر والنعيم، وما يترتب على فعل الأمور التي يبغضها من الوزر والعقوبة، حتى يكون الناس أكثر حرصًا على ضبط علاقتهم مع الله ربهم وخالقهم، ولهذا ذكر الله أن من وظائف الرسل التبشير والإنذار، كما قال – تعالى –: {رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} [النساء:١٦٥].

فكما أن الرسل يبينون للناس ما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويبغضه، فإنهم يبينون لهم ما يترتب على أفعالهم طلبًا لمزيد من الإعذار، وإقامة الحجة على الناس، وهذا من رحمة الله بالعباد، فإنه إذا كان الإنسان لا بد له من الوقوف بين يدي خالقه، ولا بد له من الحساب

(٢١٨) انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (١٣١/٦) ، ومدارج السالكين ، ابن القيم (٩١/١) .

والسؤال، فإن من تمام الرحمة والحكمة والعدل أن يبين له ذلك حتى يكون على بينة من أمره ومآله.

الدليل الرابع: أن الإنسان يعد من أشرف المخلوقات المعلومة لنا، وأعلاها قدرًا ومنزلة، وأجلها فضلا في حياته وعيشه، وهو متصف بخصائص تميزه عن باقي أجناس الحيوان، كالاتصاف بالإرادة والقصد، والبحث عن العلل والغايات، واتصاف النوع الإنساني بهذه الأمور يستوجب بالضرورة تنوع الأفعال الصادرة عنه، فالحركات الاختيارية لا بد أن تكون متنوعة في طبيعتها، فبعضها خير وبعضها شر، وبعضها نافع، وبعضها ضار، وبعضها عدل، وبعضها ظلم.

ولا بد للإنسان من معيار عادل يضبط به مقاييس الموازنة بين تلك الأفعال الاختيارية، وميزان يفرق بين الصالح والفاسد.

والعقل الإنساني لا يمكنه أن يقدم المعيار الشامل الذي يستوعب كل التصرفات الاختيارية الصادرة من الإنسان، ولا يقدر على بناء الميزان الذي ينطبق على جميع ما يفعله النوع البشري من الأفعال الاختيارية من البيع، والشراء، والإعطاء، والأخذ، والرد، والقول، والفعل، وغير ذلك ؛ لأن تحديد الميزان المناسب لكل تلك الأفعال وضبط المعيار العادل فيها لا بد أن يكون مبنيًّا على أساسين:

الأول: شمول العلم واستيعابه لكل الأفراد.

والثاني: كمال التجرد الذي ينفي كل أصناف الميل والحيد عن الاعتدال.

والنوع الإنساني لا يمكن أن يكون متصفًا بهذين الوصفين ألبتة، فلم يبق إلا أن يكون الله هو الواضع للميزان الذي يضبط تصرفات الإنسان والمعيار الذي يفرق بين أصناف الأفعال الاختيارية التي يقوم بها البشر، وذلك عن طريق الوحي والنبوة.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى، كما في قوله – تعالى –: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد:٢٥]، فمن أهم وظائف الرسل

إقامة الموازين العادلة، وضبط المعايير المستقيمة.

ونحن لا ننكر أن النوع الإنساني يمكن أن يتوصل إلى بعض المعايير التي تضبط عددًا كبيرًا من التصرفات الحياتية، ولكن بحثنا ليس متعلقًا بهذا القدر، وإنما هو متعلق بالقدر الآخر الذي لا يستطيع أن يصل إليه عقل الإنسان بحال، ثم إن كثيرًا من الأمور التي يدركها العقل الإنساني إنما يدركها على جهة الإجمال لا التفصيل، فيحتاج إلى من لديه علم تفصيلي يبين له التفاصيل المؤثرة التي يجهلها، فكما أن الناس يمكنهم أن يفرقوا بين جملة النافع والضار من البقول والأطعمة والأشربة، إلا أنهم يحتاجون إلى مختصين وخبراء لديهم علم تفصيلي بتلك المضار والمنافع، فيعتمدون عليهم في بيانها، فكذلك في شأن الأمور المتعلقة بالجوانب الروحية، والأمور المتعلقة بالعلاقة بين الله وبين خلقه، فالناس قد يمكنهم معرفة أصول المنافع والمضار فيها على جهة الإجمال، فيحتاجون إلى من لديه علم تفصيلي بها لكي يحدد لهم تفاصيل ما يحصل به النفع، وما يحصل به الضرر، وهم الأنبياء الذين تلقوا الوحي والعلم من عند الله تعالى.

وقد كانت هذه المعاني واضحة جدًّا عند علماء الإسلام، وفي بيان شيء منها يقول ابن تيمية: "الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه، وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنا.

وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميزان بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان، والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق، وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه، والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحكمه، والانقياد لأمره،

وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقرب إليه بأداء فرائضه، واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه، وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفى ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف مننه عليهم أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيّن لهم الصراط المستقيم، ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالا منها، فمن قَبِلَ رسالة الله واستقام عليها؛ فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها؛ فهو من شر البرية، وأسوأ حالا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم"(٢١٩).

بل إن الفلاسفة الذين عاشوا في كنف الفكر الإسلامي كانوا على علم بأهمية النبوة وضرورتها لإقامة الموازين الضابطة لحياة الإنسان وتعاملاته وأفعاله، وفي بيان الإقرار بذلك يقول ابن سينا: "من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده...، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيًّا بآخر من نوعه...، هذا يَبقل لذلك، وذلك يخبز لهذا...، فإذا كان هذا ظاهرًا فلا بد لوجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة...، لا بد من سنة وعدل، ولا بد في السنة والعدل من سانّ ومُعدّل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس، ويلزمهم السنة، ولا بد أن يكون إنسانا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا، وما عليه ظلما، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء، بل أكثر ما لها أن تنفع في البقاء، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول، والملائكة بعده يعلم ذلك...، فواجب إذن أن يكون نبيا، وواجب أن يكون إنسانا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز

---

(٢١٩) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (١٩/١٠٠-٩٩) .

منهم"(٢٢٠).

الدليل الخامس: أنه لا أحد ينكر أن خِلقة الإنسان خلقة مختلفة عن باقي أنواع الحيوان، فهو متصف -كما سبق التنبيه عليه- بالتفكر، والتأمل، والبحث عن الغايات والعلل؛ ولهذا ظهر في حياة الإنسان الاهتمام بالأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الكون ومصيره وقوانينه.

ولا أحد ينكر أن الله اعتنى بالإنسان عناية خاصة، فجعله سيدًا في الكون، وسخر له ما في السماوات والأرض، وهيأ السبل ليكون قادرًا على عمارة الأرض وتشييد الحضارات الشامخة فوقها.

فهذه الشواهد تدل على أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة عن هدف وغاية الحيوانات الأخرى، فمن المستبعد عقلا أن يكون الإنسان متميزًا عن باقي أنواع الحيوانات بتلك التميزات، ثم لا يكون مختلفًا عنها في قيمة الحياة وهدفها وغايتها.

وإذ ثبت أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة، فإن الأكمل والأوفق في الحكمة والرحمة ألا يُترك للإنسان تحديد ذلك؛ لكونه ناقصًا في عقله، وقاصرًا في إدراكه لطبيعة الوجود، ويخفى عليه كثير من حِكَم الأحداث ومقاصدها، ولكون الله أعلم بكل ما في الكون وأعدل وأرحم، فالضرورة العقلية تقتضي أن يكون تحديد ما يصلح حياة الإنسان ويكملها ويرشدها في غاياتها وأهدافها من عند الله تعالى.

ثم إذا كان الله قد اعتنى بالإنسان، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأعطاه من الأوصاف ما جعله متفوقًا على غيره من الحيوانات، ونوّع له المآكل والمشارب، وهيأ له معرفة أصناف الأدوية والمعالجات، فكيف يستقيم في العقل ألا يعتني به فيما يتعلق بأهم مكون من مكوناته، وهو العلاقة مع الله، وضبط غاياته الوجودية ومصيره في الحياة؟!

فهذه الدلالة تدل على أهمية النبوة وضرورتها للنوع الإنساني، وأنها أمر بالغ الأهمية،

---

(٢٢٠) الإلهيات من الشفاء، ابن سينا (٤٤١).

وتكشف عن أنه لا صلاح للإنسان ولا فلاح إلا بوجودها.

وفي بيان أهمية النبوة وضـــرورتها بناءً على الدلالات الســـابقة وغيرها يقول ابن تيمية: "الرسالة ضرورية للعباد لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة، ويناله من حياتها وروحها، فهو في ظلمة، وهو من الأموات....

وحاجة العبد إلى الرســـالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يُقدّر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصــل للعبد نور الرســالة وحياتها مات قلبه موتًا لا ترجى الحياة معه أبدا، أو شـــقي شـــقاوة لا ســـعادة معها أبدًا، فلا فلاح إلا باتباع الرسول"[٢٢١].

ويزيد الأمر شرحًا وتوضيحًا فيقول: "وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشـــمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنســـان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضـوئها، والجســم إلى الطعام والشــراب، بل أعظم من ذلك وأشــد حاجة من كل ما يُقدّر، ويخطر بالبال، فالرســل وســائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم الســفراء بينه وبين عباده"[٢٢٢].

ويتوســع ابن القيم في شــرح الأوجه الدالة على ضــرورة النبوة، ويربط بينها وبين الســعادة الإنســانية، والصــلاح الدنيوي بناء على أن الإنســان لا بد أن تكون حياته مختلفة عن حياة الحيوانات الأخرى، وأن تكون أعلى وأكمل من غيرها، فيقول: "لا ســـبيل إلى الســـعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصـيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضـا الله ألبتة إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلا هـديهم ومـا جـاءوا بـه، فهم الميزان الراجح الـذي على أقوالهم

---

(٢٢١) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (١٩/٩٦-٩٣) .

(٢٢٢) المرجع السابق (١٩/١٠١) .

وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير"(٢٢٣).

وما أجمل ما ذكره أبو الحسن الندوي في وصف أهمية النبوة وأثرها على الحياة الإنسانية حيث يقول :"إن المدنية لا تدين لأي طائفة من طوائف البشر كما تدين لهذه الطائفة الربانية، إنها تدين لها في حياتها وبقائها، وفي شرفها وكرامتها، وفي اعتدالها وسدادها، فلولاهم – صلى الله عليهم وسلم – لغرقت سفينة الإنسانية بما فيها من علوم، وتراث حضاري، وفلسفة، وحكمة، ولتحولت الأجيال البشرية إلى قطعان من السائبة أو الوحوش، لا تعرف ربا، ولا تعرف دينًا ولا خلقًا، ولا تعرف رحمة ولا محبة، ولا تعرف معنى أسمى وغاية أعلى من العلف والرتع، ومن الماء والكلإ، إن كل ما يوجد في هذا العالم من المعاني الإنسانية الكريمة، والأحاسيس الرقيقة اللطيفة، والأخلاق العالية الفاضلة، والعلوم الصحيحة النافعة، ومن القوة والعزم على محاربة الباطل والفساد، إنما يرجع فضله وينتهي تاريخه إلى وحي السماء، وتعليمات الأنبياء، وتبليغهم، ودعوتهم، وجهادهم"(٢٢٤).

الأمر الثالث: إمكان الاستدلال على النبوة ومسالكه:

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة، وضرورتها من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فإنه لا بد لنا من إثبات إمكان الاستدلال عليها، والكشف عن انضباط مسالك الاستدلال العقلي على صدقها وتحققها؛ لكون ذلك من أهم الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوات، ومن أعمق الأمور التي يؤدي حسن تصورها إلى وضوح الرؤية حول هذا الموضوع، فضبط طبيعة الاستدلال، وتحديد مسالكه وقوانينه هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها كل المنظومات والمعارف والعقائد، ومتى ما انضبطت اتسق كل ما يجيء بعدها من الأفكار والعقائد.

---

(٢٢٣) زاد المعاد ، ابن القيم (١/٦٨) .

(٢٢٤) النبوة والأنبياء في القرآن ، أبو الحسن الندوي (٤٠-٣٩) .

وطبيعة الأدلة المتعلقة بباب النبوة مرتبطة بشكل أساس بالكمال الإلهي، فإن بين الأمرين ترابطًا عميقًا لا يمكن الانفصال فيه أبدا.

وبناءً عليه فإن اســـتدلال المؤمنين على النبوة مبني بصـــورة كبيرة على طبيعة تصـــورهم للكمال الإلهي، وكلما انضـــبطت رؤية المســـتدل على النبوة لكمال الله في حكمته، وعلمه، وعدله، وقدرته، ورحمته؛ فإن استدلاله سيكون أكثر انضباطًا ووضوحًا، ومسالكه في البرهنة ستغدو أكثر تماسكًا وقوة.

ويظهر الترابط العميق بين الاســـتدلال على النبوة والكمال الإلهي من أربع جهات أساسية:

الأولى: من جهة الرحمة الإلهية والكرم الرباني، فإنه لما كانت النبوة أمرًا ضروريًّا في حياة الإنســـان ومكونًا مهمًّا لا بد من وجوده عنده، فإن الكمال في رحمة الله وكرمه يقتضـــي أن ييسـر الله طرق الوصـول إلى التحقق من صـدقها، ويسـهل من سـبل التمييز بين الصـادق والكاذب فيها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: "الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشـيء يسـر الله أسـبابه كما ييسـر ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم بل أشـد، فلما كانت حاجتهم إلى النفس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولا لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر.

وكذلك لما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته، ودلائل ربوبيته، وقدرته، وعلمه، ومشيئته، وحكمته أعظم من غيرها، ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله - سبحانه - من دلائل صـدقهم، وشـواهد نبوتهم، وحســـن حال من اتبعهم، وســـعادته، ونجاته، وبيان ما يحصـــل له من العلم النافع، والعمل الصـــالح، وقبح حال من خالفهم، وشـــقاوته، وجهله، وظلمه ما يظهر لمن تدبر ذلك"[٢٢٥].

(٢٢٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (١٤١/٥)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٦٦/٩).

فكمال رحمة الله يقتضي أن تكون الأدلة الدالة على صدق النبوة متضافرة منتشرة في الوجود الإنساني، بل يقتضي أن تكون أسهل الأمور وأيسرها على الناس في الإدراك والعلم.

الثانية: من جهة صفة الحكمة، فإنه إذا كان الله متصفًا بالكمال في الحكمة، فذلك يقتضي بالضرورة ألا يرسل رسولا إلا ومعه من الأدلة البينة ما يثبت صدقه، وما يمكن للناس أن يعلموا بها بأسهل طريق؛ إذ لا يليق بالحكمة أن يرسل العاقل من الناس – ولله المثل الأعلى – رسولا إلى الناس في أمر خطير جليل، ثم لا يبعث معه ما يدل على صدق نقله عنه، فإذا كان ذلك منافيًا للحكمة في حق المخلوقين، فهو في حق الله أشد منافاة؛ ولأجل هذا فإن الله لم يرسل رسولا إلا ومعه من الآيات والبراهين ما يدل على صدقه، بل لم يرسل رسولا إلا وهو متصف بأعلى صفات الكمال في النوع الإنساني، بحيث يكون عاليًا في نسبه، وأخلاقه، وسلوكه، وأمانته، وصدقه، ويكون تمييز الناس لاتصافه بذلك قريبًا ميسورًا.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: "إنّ الله – سبحانه وتعالى – إذا بعث رسولا أمر الناس بتصديقه وطاعته، فلا بُدَّ أن ينصب لهم دليلا يدلّهم على صدقه؛ فإنّ إرسال رسولٍ بدون علامة وآية تعرف المرسل إليهم أنَّه رسولٌ: قُبْحٌ، وسَفَهٌ في صرائح العقول، وهو نقصٌ في جميع الفطر.

وهو – سبحانه – منزّهٌ عن النقائص والعيوب... فإنّ الحكمة والعدل تقتضي وضع كلّ شيء موضعه الذي يليق به، ويصلح به، فلا تكون العين كالرِّجْل، ولا الإمام الذي يُؤتمّ به في الدين والدنيا في آخر المراتب، والسفلة من أتباعه في أعلى المراتب"[٢٢٦].

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وكشفًا، فيقول: "كلما كان الناس إلى الشيء أحوج، كان الربّ به أجود، وكذلك كلما كانوا إلى بعض العلم أحوج، كان به أجود؛ فإنه – سبحانه – الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق فسوّى، والذي قدَّر فهدى، وهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

فكيف لا يقدر أن يهدي عباده إلى أن يعلموا أنّ هذا رسوله، وأنّ ما جاء به من الآيات

---

(٢٢٦) النبوات ، ابن تيمية (٢/٨٨٩) .

أنّه من الله، وهي شهادة من الله له بصدقه، وكيف تقتضي حكمته أن يسوي بين الصادق والكاذب؛ فيؤيد الكاذب من آيات الصدق، بمثل ما يؤيّد به الصادق؛ حتى لا يعرف هذا من هذا، وأن يرسل رسولا يأمر الخلق بالإيمان به وطاعته، ولا يجعل لهم طريقًا إلى معرفة صدقه"[٢٢٧].

ويقتضي كمال حكمته ألا يساوي بين النبي الصادق والمدعي للنبوة في الدلائل والبراهين؛ فإن ذلك منافٍ للمقصود الأول من النبوة، ولأجل هذا ذهب علماء أهل السنة إلى أن الله لا يمكن لكمال حكمته أن يؤيد المدعي للنبوة بالأدلة التي يؤيد بها الصادق، وذهبوا إلى أن امتناع ذلك الوقوع لا من جهة القدرة، وإنما من جهة الحكمة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: "أمّا خلق مثل تلك الخارقة – المعجزة – على يد الكاذب، فهو ممكنٌ، والله – سبحانه وتعالى – قادر عليه، لكنه لا يفعله لحكمته، كما أنّه – سبحانه – يمتنع عليه أن يكذب، أو يظلم"[٢٢٨].

وفي بيان المعنى نفسه يقول ابن حزم: "والله – تعالى – قادر على إظهار الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة، لكنه – تعالى – لا يفعل، كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه"[٢٢٩]، ويتوسع ابن تيمية كثيرًا في الكشف عن الترابط بين الاستدلال على النبوة، وبين الكمال في الحكمة الإلهية، فيقول: "إذا قُدّر رجلان ادعيا على الرب الرسالة، أو توليا على الناس، أو كانا من عرض الناس، أحدهما عالم صادق عادل مصلح، والآخر جاهل ظالم كاذب مفسد، ثم قُدِّر أنّ ذلك العالم العادل عوقب في الدنيا والآخرة، فأُذلّ في الدنيا، وقُهر وأُهلك، وجُعل في الآخرة في جهنم، وذلك الظالم الكاذب الجاهل أُكرم في الدنيا والآخرة، وجُعل في الدرجات العلى، كان معلومًا بالاضطرار أنّ هذا نقيض الحكمة والعدل، وهو أعظم سفهًا وظلمًا من تعذيب ماء البحر، وماء العين؛ فإن هذا غايته موت شخص أو النوع، وهذا أقل فسادًا من إهلاك خيار الخلق وتعذيبهم، وإكرام

---

(٢٢٧) المرجع السابق (٢/٦٨٤).
(٢٢٨) المرجع السابق (١/٢٤٠).
(٢٢٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/٢).

شرار الخلق وإعانتهم....

وإذا كان هذا أعظم مناقضة للحكمة والعدل من غيره، وتبيَّن بالبراهين اليقينية أن الربّ لا يجوز عليه خلاف الحكمة والعدل، عُلم بالاضطرار أن الرب – سبحانه – لا يسوي بين هؤلاء وهؤلاء، فضلا عن أن يفضّل الأشرار على الأخيار"[٢٣٠].

في بيان عمق الترابط بين الكمال في الحكمة الإلهية وبين الاستدلال على النبوة ينبه ابن تيمية على أن الضرورة العقلية تقتضي أن سبل التفريق بين الصادق والكاذب أسهل من سبل التفريق بين الطعام النافع والضار، حيث يقول: "لو لم يميّز بين الصادق والكاذب، لكان قد بعث أنبياء يبلّغون رسالته، ويأمرون بما أمر به، من أطاعهم سعد في الدنيا والآخرة، ومن كذّبهم شقي في الدنيا والآخرة، وآخرين كذّابين يبلّغون عنه ما لم يقله، ويأمرون بما نهى عنه، وينهون عمّا أمر به، ومن اتبعهم شقي في الدنيا والآخرة، ولم يجعل لأحدٍ سبيلا إلى التمييز بين هؤلاء وهؤلاء، وهذا أعظم من أن يقال: إنّه خلق أطعمة نافعة، وسمومًا قاتلة، ولم يميّز بينهما، بل كلّ ما أكله الناس، جاز أن يكون من هذا وهذا، ومعلومٌ أنّ من جوّز مثل هذا على الله، فهو مصابٌ في عقله"[٢٣١].

فهذه المعاني تدل بوضوح على أن كمال حكمة الله يستلزم بالضرورة أن تكون الأدلة الدالة على النبوة ظاهرة بينة لا تختلط بغيرها، ولا يتخلف عنها مدلولها، ويؤدي صحيح النظر فيها إلى التمييز القطعي بين النبي الصادق والمدعي الكاذب.

الثالثة: من جهة صفة العدل، فإذا كانت الحكمة تقتضي التفريق بين النبي الصادق والمدعي الكاذب، فإن العدل أيضًا يقتضي التفريق بينهما، فلا بد أن يعطى الصادق حقه من التكريم، وما يستحقه من الإعانة والتأييد والنصرة، ولا بد أن يعطى الكاذب المفتري حقه من الإهانة والذل، فالكمال في العدل يقتضي "أن يجعل الصادق عليه، المبلغ لرسالته حيث

---

(٢٣٠) النبوات ، ابن تيمية (٢/٩٢٦) ، وانظر منه (٢/٩١٧ ، ٩٤٩) .

(٢٣١) المرجع السابق (١/٥٥٤) .

يصلح من كرامته ونصره، وأن يجعل الكاذب عليه حيث يليق به من إهانته وذلّه"(٢٣٢).

الرابع: من جهة صفة القدرة، فإن الإيمان بكمال قدرة الله يستلزم بالضرورة التسليم بأن الله قادر على أن يؤيد الأنبياء الصادقين بما يشاء من الآيات، وأن يحدث من البراهين ما يدل على صدقهم، مهما عظم حجمها وبعدت حقيقتها عن العقل الإنساني المعتاد، ويستلزم بالضرورة أن الله قادر على أن يجعل في الخلق قدرة على التمييز بين أدلة الصادقين، وبين المدعين الكاذبين، "فإذا كان الله قادرًا على أن يهدي الإنسان الذي كان علقة ومضغةً إلى أنواع العلوم بأنواعٍ من الطرق إنعامًا عليه، وفي ذلك من بيان قدرته، وحكمته، ورحمته ما فيه، فكيف لا يقدر أن يعرفه صدق من أرسله إليه، وهذا أعظم النعم عليه، والإحسان إليه، والتعريف بهذا دون تعريف الإنسان ما عرفه به من أنواع العلوم؛ فإنّه إذا كان هداهم إلى أن يعلم بعضهم صدق رسول من أرسله إليه وهو بشر مثله، بعلامات يأتي بها الرسول، وإن كان لم تتقدم مواطأة وموافقة بين المرسَل والمرسَل إليهم"(٢٣٣).

فهذه الجهات الأربع تعد أصولا كلية يبني عليها المؤمنون بالنبوة تصوراتهم واستدلالاتهم، وحين كان أهل السنة والجماعة أكثر الناس انضباطًا في تصور الكمال الإلهي؛ كان استدلالهم على النبوة أكثر اتساقًا واستقامة من استدلال غيرهم من الطوائف الأخرى.

مسالك الاستدلال على النبوة:

ترجع حقيقة النبوة إلى كونها خبرًا من الأخبار، فالنبي في حقيقته رجل يخبر عن غيره، فينطبق عليه ما ينطبق على أي مخبر آخر، وهذا يعني أن مسالك الناس في التمييز بين النبي الصادق والمدعي الكاذب لا تختلف في جملتها عن مسالكهم في التمييز بين الصادق والكاذب في سائر شئون الحياة.

فالناس يميزون في حياتهم بين الصادق والكاذب بعلامات ودلائل كثيرة لا تنحصر، وإن فرض أنهم لم يستطيعوا تمييز الكاذب في أول أمره، فإنهم ما يلبثون أن يقفوا على كذبه بعد

---

(٢٣٢) المرجع السابق (٢/٩٠٠).
(٢٣٣) المرجع السابق (٢/٦٨٣).

زمن قصـير، وينكشـف لهم زيفه وافتراؤه بعد حين، ولا يكاد يوجد كاذب اسـتطاع أن يخفي كذبه على كل الناس في كل لحظات الزمن، "فدلائل الصـدق والكذب لا تنحصـر، كدلائل الحب والبغض، هي كثيرة جدا، وهذا يعرفه من جرَّب عادات الناس"[٢٣٤]، وخبرها وعاشها.

فكما أن الناس يمكنهم التمييز بين المحب الصـــادق والمدعي للحب الكاذب فيه، وبين العالم الصـــادق، وبين الجاهل المدعي للعلم بدلالات كثيرة، فإنهم يمكنهم أيضًـــا أن يميزوا بين الصـــادق والكاذب في الأخبار بدلالات متعددة لا تنحصـــر، "والناس يميزون بين الصـــادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصـــناعات والمقالات كالفلاحة، والنســـاجة، والكتابة، وعلم النحو، والطب، والفقه، وغير ذلك، فما من أحد يدعي العلم بصـــناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصـــادق والكاذب له وجوه كثيرة، وكذلك من أظهر قصـــدًا وعملا، كمن يظهر الديانة، والأمانة، والنصـــيحة، والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنه لا بد أن يتبين صدقه وكذبه من وجوه متعددة.

والنبوة مشـتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتصـف الرسـول بها، وهي أشـرف العلوم، وأشرف الأعمال، فكيف يشـتبه الصـادق فيها بالكاذب، ولا يتبين صدق الصادق، وكذب الكاذب من وجوه كثيرة؟!"[٢٣٥].

نحن كما يقول محمد عبد الله دراز: قد نرى الناس يدرسـون حياة الشـعراء في أشـعارهم، فيأخذون عن الشـاعر من كلامه صـورة كاملة تتمثل فيها عقائده، وعوائده، وأخلاقه، ومجرى تفكيره، وأسـلوب معيشـته، ولا يمنعهم زخرف الشـعر وطلاؤه عن اسـتنباط خليته، وكشـف رغوته عن صريحه، ذلك أن للحقيقة قوة غلابة تنفذ من حجب الكتمان، فتقرأ بين السطور، وتعرف في لحن القـــول، والإنسان مهما أمعن في تصنعه ومداهنته لا يخلو من فلتات في قوله وفعله تنم عن طبعه إذا أُحْفظ، أو أُخرج، أو احتاج، أو ظفر، أو خلا بمن يطمئن إليه.

فما ظنك بالحياة النبوية التي يعيشـها النبي الصـادق في دعواه، التي تعطيك في كل حلقة

---

(٢٣٤) المرجع السابق (٢/٧٨١)، وانظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

(٢٣٥) شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤٣).

من حلقاتها مرآة صافية لنفس صاحبها، فتريك باطنه من ظاهره، وتريك الصدق والإخلاص ماثلا في قول من أقواله، وكل فعل من أفعاله، بل كان الناظر إليه إذا قويت فطنته، وحسنت فراسته يرى أخلاقه العالية تلوح في محياه، ولو لم يتكلم، أو يعمل، فكيف يمكن مع ذلك ألا يستطيع العقلاء التمييز بين الصادق والكاذب؟![٢٣٦].

وهذه الأحوال الإنسانية في التمييز بين الأنواع المتضادة قائمة على حقيقة وجودية عميقة الغور، حاصلها: أن الله – تعالى – جعل لكل شيء خصائص تميزه عن غيره، وتلازمه في أحواله، ولا تنفك عنه بحال، فللصدق خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الصادق، وللكذب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الكاذب، وكذلك للحب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المحب الصادق، وللبغض خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المبغض.

وفي بيان هذه الحقيقة الوجودية والكشف عن آثارها يقول ابن تيمية: " إنّ الله جعل الأشياء متلازمة، وكلّ ملزوم هو دليل على لازمه، فالصدق له لوازم كثيرة، فإنّ من كان يصدق، ويتحرى الصدق، كان من لوازمه أنّه لا يتعمّد الكذب، ولا يخبر بخبرين متناقضين عمدا، ولا يُبطن خلاف ما يظهر، ولا يأتي هؤلاء بوجه، وهؤلاء بوجه، ولا يخون أمانته، ولا يجحد حقًّا هو عليه، إلى أمثال هذه الأمور التي يمتنع أن تكون لازمةً إلا لصادق، فإذا انتفت انتفى الصدق، وإذا وجدت كانت مستلزمة لصدقه.

والكاذب بالعكس، لوازمه بخلاف ذلك، وهذا لأنّ الإنسان حيّ ناطق، والنطق من لوازمه الظاهرة لبني جنسه، ومن لوازم النطق الخبر، فإنه ألزم له من الأمر والطلب، حتى قد قيل: إنّ جميع أنواع الكلام تعود إلى الخبر، فلزم أن يكون من لوازم الإنسان إخباره، وظهور إخباره، وكثرته، وأنّ هذا لا بُدّ من وجوده حيث كان.

وحينئذ فإذا كان كذّابا عَرَفَ النّاس كذبه؛ لكثرة ما يظهر منه من الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه، من أحوال نفسه وغيره، وممّا رآه، وسمعه، وقيل له في الشهادة والغيب، ولهذا كلّ من كان كاذبًا ظهر عليه كذبه بعد مدة، سواء كان مدّعيًا للنبوّة، أو كان كاذبًا في

---

(٢٣٦) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٧).

العلم ونقله، أو في الشهادة، أو في غير ذلك، وإن كان مطاعا، كان ظهور كذبه أكثر لما فيه من الفساد"[٢٣٧].

وهذه الحقيقة ليست خاصة بالصدق والكذب، بل هي عامة شاملة لكل حقائق الوجود، كالخير والشر، والعقل والجنون، والكرم والبخل، والشجاعة والجبن، وغيرها، فهذه الحقائق كلها يميز الناس بينها بحسب خصائصها ولوازمها الوجودية.

وإذا كان التمييز بين الصادق والكاذب قائمًا على تلك الحقيقة الوجودية، فإن دلالة تلك الحقيقة على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة أبلغ وأعمق وأجلى؛ لأن ادعاء النبوة خبر ليس كسائر الأخبار، فهو من أعظم الأخبار شأنًا وأخطرها وقعًا؛ لكونه خبرًا عن الله – تعالى – خالق الوجود الملك القهار العزيز الجبار، ثم إن النبوة ليست خبرًا مجردًا، وإنما هي أخبار عظيمة مترابطة، فالنبوة من حيث طبيعتها مشروع يستوعب كل تفاصيل الحياة، ويتضمن أحكامًا وتفاريع كثيرة.

ولأجل هذا فإن المدعي للنبوة حاله منحصر بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكون من أصدق الناس وأبرهم فيما إذا كان صادقًا، وإما أن يكون من أكذب الناس وأخبثهم فيما إذا كان كاذبًا، ولا يمكن أن يوجد حال غير هذين الحالين أبدا[٢٣٨].

والتمييز بين الطرفين المتباعدين – أصدق الناس وأكذبهم – أسهل بكثير من التمييز بين الأطراف المتقاربة، ولأجل هذا كان التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة الكاذب أسهل وأيسر على الناس من التمييز بين الصادق والكاذب في سائر الأخبار.

وتأثير تلك الحقيقة الوجودية – أعني أن لكل شيء خصائص ولوازم – في مسالك الاستدلال على النبوة ليس مقتصرًا على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة فحسب، وإنما يتوسع تأثيرها فيشمل التمييز بين النبي الصادق، وبين كل ما يمكن أن يخلط بالنبوة عند

---

(٢٣٧) النبوات، ابن تيمية (١/٥٥٤)، وانظر منه (١/١٩٨)، وشرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤١).

(٢٣٨) انظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

الناس، أو يعترض به معترض، كالسحر والكهانة وغيرهما.

فكما أنه لا يمكن أن يختلط على العقلاء من الناس النبي الصادق بالمدعي الكاذب، فإنه لا يمكن أن يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن؛ لأن النبوة لها خصائص ولوازم لا تنفك عنها أبدًا، والسحر والكهانة لهما خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدًا.

وبناءً على تلك الخصائص واللوازم فإن الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة كانت متسعة جدا[٢٣٩]، ويمكن أن نجمل أهمها في الفروق التالية:

الفرق الأول: أن الأنبياء معروفون بالصدق، والنزاهة، والأمانة، والكرم، ومعالي الأخلاق في التعامل مع الناس، والساحر والكاهن عادة ما يعرف بالكذب، والخيانة، والبخل، وسوء الأخلاق، والغموض، والاضطراب في التعامل مع الناس.

الفرق الثاني: أن الأنبياء لا يأمرون إلا بمكارم الأخلاق ومعاليها، ويحثون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأمرون بمصالح الناس ومنافعهم، ويدعون إلى التعاون على البر والتقوى، وينهون عن الإثم والعدوان والتعاون على الفجور والعصيان، وأما الساحر والكاهن فعادة ما يأمران بنقيض ذلك كله، ولا يلتزمون بالأمر بالخير والصدق باطراد واستمرار.

الفرق الثالث: أن الأنبياء يمدح بعضهم بعضا، ويثني بعضهم على بعض، ويؤكد المتأخر منهم على أنه متفق مع من سبقه في الأصول، وأما السحرة والكهنة فإنهم في العادة يكذب بعضهم بعضا، ويعادي بعضهم بعضا، وكثيرًا ما يحصل بينهم الشقاق والاختلاف والافتراق.

الفرق الرابع: أن النبوة لا تحصل بالتعلم والطلب والكسب، فإنه لا يعرف أن نبيًّا طلب النبوة وسعى إليها، وليس هناك أوراد وطقوس يقوم بها الشخص ويحصل بسبب الالتزام بها على النبوة، وإنما هي اصطفاء واختيار من الله – تعالى – وأما السحر والكهانة فإنهما قائمان على التعلم والتدرب، والمعروف في العادة أن السحرة والكهنة يسعون إلى طلب السحر

---

(٢٣٩) انظر: النبوات، ابن تيمية (٢/٥٥٨، ١٠٧٤).

والكهانة وتحصيلها، ويتفاوتون في درجاتهما على حسب تفاوتهم في الطلب والتحصيل.

الفرق الخامس: أن الآيات التي يأتي بها الأنبياء تكون خارجة عن مقدور البشـــر كلهم، ولا يمكن لأحد من الناس أن يأتي بمثلها، ولا يعرف عن أحد من البشر أنه جاء بمثل ما يتفق معها في الحقيقة والقدر، وأما ما يأتي به الســـحرة والكهنة فإنه لا يكون خارجًا عن مقدور جنس البشـــر، وعادة ما يشـــترك عدد من الأشـــخاص في المجيء بمثله، وتكون أعمالهم من المعهود المعروف عند كثير من الناس.

فهذه الفروق الجوهرية وغيرها تكشـف بوضـوح التمييز بين النبي الصـادق وبين السـاحر والكاهن، والعقلاء من الناس يســتطيعون بالاعتماد عليها أن يصـــلوا إلى التفريق بين حقيقة النبوة، وحقيقة السـحر والكهانة، ويعطوا كل صـنف منها حكمه، فكما أنه لا يختلط عليهم العاقل بالمجنون، فإنه لا يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن.

"فمن جعل النبيّ ساحرا، أو مجنونا، فهو بمنزلة من جعل الساحر أو المجنون نبيا، وهذا من أعظم الفرية والتســـوية بين الأضـــداد المختلفة، وهو شـــرّ من قول من يجعل العاقل مجنونا، والمجنون عـاقلا، أو يجعل الجاهل عـالما، والعالم جاهلا، فإنّ الفرق بين النبيّ وبين الســـاحر والمجنون أعظم من الفرق بين العاقل والمجنون، والعالم والجاهل"(٢٤٠).

"والفرق بين النبي والســاحر أعظم من الفرق بين الليل والنهار، والنبي يأتيه ملك كريم من عند الله ينبئه عن الله، والساحر والكاهن إنما معه شيطان يأمره ويخبره"(٢٤١).

شروط أدلة النبوة وصفاتها:

بنـاءً على أن النبوة مرتبطة برباط عميق مع الكمـال الإلهي، والعـدل، والرحمـة، والقـدرة، والحكمة، وبناءً على أن الاســتدلال عليها قائم على الحقيقة الوجودية التي تقتضـــي أن لكل

---

(٢٤٠) النبوات ، ابن تيمية (١/٦٦٥) .

(٢٤١) المرجع السابق (٢/٧٠٤) .

شيء خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدا، فإن أدلة النبوة لا بد أن تكون متصفة بصفات تنسجم مع طبيعتها، وتتفق مع مقتضيات المعاني السابقة، ويمكن أن نرصد أهم صفات أدلة النبوة في الأمور التالية:

الوصف الأول: **التعدد**، والمراد بهذا أن أدلة النبوة ليست منحصرة في دليل واحد، وإنما هي أدلة متعددة، تتنوع بتنوع خصائص النبوة ولوازمها، فكما أن معرفة الصادق في خبره لها دلائل وقرائن متعددة، فكذلك الحال في معرفة الصادق في ادعائه للنبوة.

ولأجل هذه الحقيقة استدل عدد من علماء الإسلام على إثبات صدق النبي – صلى الله عليه وسلم – بأدلة متعددة، بعضها راجع إلى حال النبي – صلى الله عليه وسلم – وصفاته الشخصية، وبعضها راجع إلى طبيعة ما جاء به من الأحكام والتشريعات، وبعضها راجع إلى طبيعة ما ظهر على يديه من المعجزات والدلائل والكرامات.

وقد غفل عن هذه الحقيقة التعددية في أدلة النبوة كثير من علماء الكلام في الفكر الإسلامي، واعتقدوا أن النبوة ليس لها إلا دليل واحد فقط، وهو المعجزة[٢٤٢].

ولا شك أن هذا القول غير صحيح؛ لكونه مخالفًا لطبيعة نظر العقلاء في التمييز بين المتناقضات الوجودية؛ ولكونه مناقضًا لحال النبي – صلى الله عليه وسلم – وما اقترن بنبوته من دلائل وبراهين.

الوصف الثاني: **اليقينية**، والمراد بهذا أن الأدلة الدالة على صدق النبوة أدلة يقينية في مجملها، تثبت صدق النبي بالقطع لا بالظن، وهي من قبيل الحقائق اليقينية التي يشترك الحس والعقل في بنائها، وهي لا تختلف في دلالتها عن دلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الأثر على المؤثر.

ولأجل كون أدلة النبوة أدلة عقلية يقينية ظاهرة بينة، وصفها الله بأنها آيات بينات، أي: علامات واضحة جلية، كما في قوله – تعالى –: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ

(٢٤٢) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني (٥٤)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني (٣٣١)، وشرح المقاصد، التفتازاني (٥/١٩).

الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ }[الحديد:٢٥]، وقوله – تعالى –: {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ}[العنكبوت:٤٩]، وقوله – تعالى –: {وَلَقَدْ جَاءكُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ}[البقرة:٩٢].

وسماها الله – تعالى – براهين كما في قوله – تعالى –: {فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ}[القصص:٣٢]، وقوله – تعالى –: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا}[النساء:١٧٤].

فأدلة النبوة إذن أدلة بينة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وتؤدي بالضرورة إلى بلوغ العلم اليقيني، كما سيأتي تحقيقه في إثبات صدق نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم –.

ولكن هذا لا يعني أنها جميعًا متساوية في الوضوح والبيان، ولا يعني أن كل الناس يتساوون في إدراك مضمونها، فإن "دلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر البين لكل أحد كالحوادث المشهودة مثل: خلق الحيوان، والنبات، والسحاب، وإنزال المطر، وغير ذلك، وفيها ما يختص به من عرفه مثل: دقائق التشريح، ومقادير الكواكب وحركاتها، وغير ذلك، فإن الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق، والإقرار برسله، وما اشتدت الحاجة إليه في الدين والدنيا فإن الله يجود به على عباده جودًا عامًّا ميسرًا"(٢٤٣).

وهذا التفاوت في إدراك دلالة براهين النبوة قائم على حقيقة وجودية ظاهرة، حاصلها: أن العلم بدلالة الدليل ليس راجعًا إلى الدليل ذاته في كل الأحوال، وإنما يتأثر بمؤثرات أخرى خارجة عن الدليل، كتأثره بقوة عقل الناظر وضعفه، وصفاء ذهنه وتشوشه، واختصاص الإنسان بالقضية وعدم اختصاصه، وقرب الأدلة منه وعدم قربها، وخلو ذهنه من الإشكالات وعدم خلوه.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة المنهجية فقال: "كذلك كثير من الأدلة والعلامات والآيات، من الناس من يعرف استلزامها للوازمها بالضرورة، ويكون اللزوم عنده بينا لا يحتاج

(٢٤٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ابن تيمية (٥/٤٣٥) .

فيه إلى وسط ودليل، ومنهم من يفتقر إلى دليل ووسط يبين له أن هذا الدليل مستلزم لهذا الحكم لازم له، ومن تأمل معارف الناس وجد أكثرها من هذا الضرب، فقد يجيء المخبر إليهم بخبر، فيعرف كثير منهم صدقه أو كذبه بالضرورة، لأمور تقترن بخبره، وآخرون يشكون في هذا، ثم قد يتبين لبعضهم بأدلة وقد لا يتبين، وكثير من الناس يعلم صدق المخبر بلا آية ألبتة، بل إذا أخبره وهو خبير بحاله أو بحال ذلك المخبر به أو بهما، علم بالضرورة إما صدقه وإما كذبه"[٢٤٤].

الوصف الثالث: الخروج عن مقدور البشر، والمراد بهذا أن ما أتى به الأنبياء من الآيات والبراهين لا بد أن يكون خارقًا للسنن الكونية، وخارجًا عن الأمور التي يقدر عليها جنس البشر، بحيث إنه لا يقدر على فعلها إلا الله – تعالى – فإن الإلزام بالآية بأنها لا بد أن تكون من عند الله – تعالى – لا يقوم إلا بهذا القدر، فهو الذي يثبت أن ما جاء به النبي لم يكن إلا من فعل الخالق – سبحانه – ولا يمكن أن يكون تلبيسا، أو تمويها، أو كذبا.

فإذا جاء النبي وادعى أنه مرسل من عند الله، وادعى أن الله أعطاه آية على صدقه، فجاء بأمر خارج عن السنن الكونية، وخارج عن مقدور البشر جميعا، فهذا بلا شك دليل قطعي يقيني على أنه مرسل من عند الله.

وفي بيان هذه الصفة يقول ابن تيمية: "جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان"[٢٤٥]، ويؤكد: "أن آيات الأنبياء خارجة عن مقدور من أُرسل الأنبياء إليهم، من الجن والإنس، فلا يقدر الإنس والجن أن يأتوا بمثل معجزات الأنبياء"[٢٤٦].

ويذكر ابن تيمية العلة الموجبة لذلك وهي: أنه لو كانت آية النبي غير خارقة للسنن الكونية وغير خارجة عن مقدور الجن والإنس؛ لأمكن أن يؤتى بمثلها، ولو أُتي بمثلها لدخل

(٢٤٤) النبوات ، ابن تيمية (٢/٨٨٥) .
(٢٤٥) المرجع السابق (١/١٤٤) .
(٢٤٦) المرجع السابق (١/٥٠٢) ، وانظر منه (١/٥٥٨) .

عليها الاحتمال، ودخول الاحتمال يبطل دلالتها على صدق النبي(٢٤٧).

ولا بد من التأكيد هنا أن خرق السنن الكونية، والخروج عن مقدور الجن والإنس، ليس خاصًّا بالأمور الحسية فقط، وإنما هو شامل كل حقيقة وجودية، سواء كانت حسية أو معنوية، فكما أن انقلاب العصا إلى حية أمر خارق للسنن الكونية، فكذلك المجيء بكلام خارج عن مقدور الجن والإنس أمر خارق للسنن الكونية.

وهذه الصفة من أهم الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة، فإنه حين كانت آية النبي ليست من عنده، وإنما من عند الله، اتصفت بكونها مما لا يقدر عليه إلا الله، وبأنها لا تنال بالاكتساب والبحث، وأما ما يأتي به الساحر فهو في الحقيقة من فعل الإنسان، فلا يمكن لها أن تخرج عن جنس ما يقدرون عليه، ويمكن أن تنال بالاكتساب والبحث.

وقد أخطأ في هذه الصفة عدد من أتباع المذهب الأشعري، واعتقدوا أن آيات النبوة ليست خارقة للسنن الكونية، وليست خارجة عن معهود الجن والإنسان، وإنما جعلوه خارقًا للعادة التي اعتادها الناس الذين أُرسل إليهم الرسول في حياتهم(٢٤٨).

وهذا الاعتقاد باطل، يؤدي إلى إبطال أدلة النبوة والتباس براهينها وخواصها بخوارق السحرة والكهنة، فضلا عن أنه مخالف لحقيقة ما جاء به الأنبياء من الخوارق الكبرى التي يظهر فيها بجلاء أنها خارجة عن مقدور جنس البشر.

الوصف الخامس: الخصوصية، والمراد بهذا أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع إلا للنبي الصادق فقط، ولا يمكن أن تقع لغيره من المدعين، أو السحرة والكهنة.

وهذه الصفة مبنية على الصفة السابقة، فإذا كانت أدلة النبوة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن معهود الجن والإنس، ولا يقدر عليها إلا الله – تعالى – فإن الله لا يؤيد بها إلا

---

(٢٤٧) انظر: المرجع السابق (١٠٢٩/٢).

(٢٤٨) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني (٤٣٩)، وأبكار الأفكار، الآمدي (٤١/١)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، البيجوري (٣٤٩).

النبي الصادق كما اقتضت حكمته، ورحمته، وعدله.

فهناك تلازم وجودي بين النبوة وأدلتها، فلا توجد النبوة إلا بدليلها، ولا يمكن أن تتحقق بغير براهينها، ولا يوجد دليل النبوة إلا مع النبوة، ولا يمكن أن يوجد مع غيرها، وفي بيان هذا التلازم الوجودي يقول ابن تيمية: "لم تكن له – سبحانه – عادة بأن يجعل مثل آيات الأنبياء لغيرهم حتى يقال: إنه خرق عادته ونقضها، بل عادته وسنته المطردة أن تلك الآيات لا تكون إلا مع النبوة والإخبار بها، لا مع التكذيب بها، أو الشك فيها، كما أن سنته وعادته أن محبته ورضاه وثوابه لا يكون إلا لمن عبده وأطاعه"[٢٤٩].

وفي تأكيد المعنى السابق يقول: "لا يجوز أن يُظهر الربّ ما جعله دليلا للنبوة مع عدم النبوة، كما أنّه لا يجوز أن يتكلم بالكلام الذي جعله لبيان معانٍ بدون إرادة تلك المعاني، بل ذلك ممتنعٌ من وجوه: من وجه حكمته، ومن جهة عادته، ومن جهة عدله ورحمته، ومن جهة علمه وإعلامه"[٢٥٠].

والتلازم بين النبوة ودليلها مبني على حقيقة استدلالية شهيرة، وهي أن من خصائص الدليل اللزوم، فالدليل هو ملزوم المدلول، والملزوم لا يكون أعم من اللازم، وإنما يكون مساويًا له، أو أخص منه، ولذلك فأدلة النبوة لا تكون لغير الأنبياء بحال، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: "وحقيقة الأمر أنّ ما يدل على النبوة هو آيةٌ على النبوة، وبرهانٌ عليها، فلا بُدّ أن يكون مختصًّا بها، لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم؛ فإنّ الدليل هو مستلزمٌ لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمّ وجودًا منه، بل إما أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصّ منه، وحينئذٍ فآية النبيّ لا تكون لغير الأنبياء، لكن إذا كانت معتادة لكلّ نبيّ، أو لكثيرٍ من الأنبياء لم يقدح هذا فيها، فلا يضرّها أن تكون معتادة للأنبياء"[٢٥١].

ومقتضى هذه الصفة أن آية النبوة ودليلها يدل على صدق النبوة بنفسه، ولا يحتاج إلى إضافة قدر آخر من الاحتجاج، كالتحدي وغيره، فإذا ثبت أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع

---

(٢٤٩) النبوات ، ابن تيمية (٨٦٨/٢) .
(٢٥٠) المرجع السابق (٩٤٩/٢) .
(٢٥١) المرجع السابق (١٦٣/١) .

إلا مع النبوة، فإن مجرد وقوعها كافٍ في إثبات صدق النبي، سواء تحدى النبي الآخرين بذلك، أو لم يتحد، وسواء استدل بذلك الدليل أو لم يستدل.

وقد غلط عدد من علماء الكلام من أتباع المذهب الأشعري في هذه الصفة، وظنوا أن أدلة النبوة من حيث حقيقتها لا تختص بالنبوة، وظنوا أنها يمكن أن تظهر على أيدي السحرة والكهنة، بل اعتقدوا أنه لا فرق بين ما يظهر على أيدي الأنبياء، وما يظهر على أيدي السحرة والكهنة من حيث الحقيقة، وانتهوا بذلك إلى أن آيات الأنبياء لا تدل على النبوة بنفسها، وإنما لا بد من إضافة قيد آخر وهو التحدي[٢٥٢].

ولكن هذا القول غير صحيح، ويدل على بطلانه أمور متعددة منها[٢٥٣]:

الأمر الأول: أن شرط التحدي في آية النبوة قائم على تصور خاطئ عن طبيعة أدلة النبوة، وهو أنها لا تتصف بخرق القوانين الكونية، ولا بالخروج عن جنس ما يقدر عليه الجن والإنس، وهذا تصور خاطئ مخالف لطبيعة ما حدث من الآيات الكبرى للأنبياء.

الأمر الثاني: أن اشتراط التحدي قائم على تصور خاطئ، وهو أن الدليل لا يدل بنفسه على المدلول، وإنما لا بد من استدلال المستدل به، وهذا التصور غير صحيح، فإنه إذا كانت خاصية الدليل التلازم، فإنه لا يشترط فيه أن يستدل به المستدل، وإنما يكفي في ثبوت دلالته تحقق اللزوم، وما ليس بدليل فإنه لا يصير دليلا بدعوى المستدل به إذا لم يتحقق اللزوم.

والذين اشترطوا التحدي في دليل النبوة خالفوا المعنى السابق، فذكروا أن المعجزة لا تدل بذاتها على النبوة، وإنما لا بد من استدلال النبي بها وإعلامه بذلك، فإن لم يفعل؛ فإنها لا تعد دليلا على النبوة حينئذ.

الأمر الثالث: أن اشتراط التحدي لا دليل عليه من القرآن، ولا من السنة، ولا من أقوال

---

(٢٥٢) انظر: الإرشاد، الجويني (٣١٩).

(٢٥٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/١٠٥-٩٨)، والنبوات، ابن تيمية (١/٢٢٩، ٢٣٣) و (٢/٤٩٨، ٥٠٠، ٦٠٤، ٧٩٤).

الصحابة، ولا من جهة العقل، وإنما هو دعوى مجردة قال بها بعض أهل الكلام لأجل الالتزام بلوازم أقوالهم الباطلة في صفات الله والقدر.

الأمر الرابع: أن اشتراط التحدي في دليل النبوة مناقض لحال دلائل النبوة وبراهينها، فكثير من الأدلة والبراهين التي ظهرت للنبي – صلى الله عليه وسلم – لم تكن في حال التحدي مع الكفار، ولم يتحد بها أحدًا من الناس، فلو كان الدليل على النبوة لا يكون إلا مع قيد التحدي؛ فإن تلك المعجزات كلها ستفقد دلالتها.

الوصف السادس: **امتناع المعارضة**، ومعنى هذه الصفة أن آيات الأنبياء يمتنع على أحد من الخلق أن يأتي بمثلها؛ لكونها خارجة عن مقدور الجن والإنس.

وهذه الصفة مبنية على الصفة الثالثة أيضا، فإذا كانت آيات الأنبياء خارقة للسنن الكونية، ولا يستطيع فعلها إلا الله، فإن ذلك يستلزم بالضرورة امتناع أن يقدر أحد على معارضتها، أو أن يفعل ذلك، وفي بيان حقيقة هذه الصفة يقول ابن تيمية: "من خصائص معجزات الأنبياء أنّه لا يُمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودًا لغيرها، فهذا لا يكون آيةً ألبتة"(٢٥٤).

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وتفصيلا، فيقول: "آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها، بل وفي كل دليل، فإنه لا يكون دليلا حتى يكون مختصًّا بالمدلول عليه، ولا يكون مختصًّا إلا إذا سلم عن المعارضة، ولم يوجد مع عدم المدلول عليه مثله، وإلا إذا وجد هو، أو مثله بدون المدلول لم يكن مختصا، فلا يكون دليلا"(٢٥٥).

وقد غلط في حقيقة هذه الصفة عدد من علماء الكلام، واعتقدوا أن وصف "عدم المعارضة" ليس شرطًا في دليل النبوة، أو مقتضًى من مقتضياتها الضرورية، وظنوا أنه حد لها،

(٢٥٤) النبوات (١/١٩٥).

(٢٥٥) المرجع السابق (٢/٥٠٠).

وضابط من ضوابطها، وفصل من فصولها، وهذا التصور غير صحيح؛ لأنه يقتضي أن دلالة الدليل لا تتحقق إلا بالعلم بعدم المعارضة له، وهذا ليس صحيحا، فعدم المعارضة أثر لثبوت الدلالة، وليس جزءًا منها(٢٥٦).

الوصف السابع: التفاوت، ومما تتصف به أدلة النبوة أنها ليست على درجة واحدة من حيث القوة والحجم، وإنما هي درجات متفاوتة، يمكن أن تقسم من حيث الجملة إلى قسمين أساسيين: أدلة كبرى، وهي الآيات التي لم تقع إلا للأنبياء فقط، كانشقاق القمر، وانقلاب العصا إلى حية، وانفلاق البحر، ونحو ذلك، وأدلة صغرى، وهي الآيات التي يشارك الأنبياءَ فيها بعضُ الناس في جنسها، مع تفوق الأنبياء عليهم في المقدار، كتكثير الطعام، وعدم إحراق النار، ونحو ذلك(٢٥٧).

واستحضار هذه الأوصاف، وحسن التصور لها، والإدراك لمدلولها ومقتضياتها يساعد بشكل كبير على حسن التعامل مع أدلة النبوة وبراهين صدقها، فإن تلك الأوصاف والشروط بمثابة القاعدة التي تحاكم إليها أدلة المدعي للنبوة، فإذا كانت متوفرة عليها ومتصفة بها؛ فإن دعواه ستكون صادقة، وإن لم تتوفر؛ فهي دليل على كذب دعواه.

---

(٢٥٦) انظر في نقد هذا القول: المرجع السابق (٢/٧٧٤).

(٢٥٧) انظر: المرجع السابق (٢/٨٠٣).




صناعة المحاور
دلائل أصول الإسلام
أدلة النبوة


دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم


د. سلطان العميرى





إثبات صدق النبوة وثبوتها في الواقع

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة ومن جهة الحكمة، وانتهينا من إثبات إمكان الاستدلال على النبوة، وكشفنا عن مسالك البرهنة عليها، فإنه لا بد من إثبات تحقق كل ذلك في الواقع؛ لكون ذلك من أقوى ما يثبت صـــدق الإيمان بالنبوة ويقوي حقيقتها.

ويكفي في تحقق صدق النبوة، وإبطال الدعوى المنكرة لها إثبات تحقق النبوة في شخص واحد، لأن الكلية السالبة تنتقض بجزئية موجبة كما هو مقرر في علم المنطق[٢٥٨]، فلا يشترط في تقرير باب النبوة إثبات النبوة في كل نبي من الأنبياء، وإنما يكفي في ذلك إثبات تحققها في نبي واحد فقط.

ولأجل هذا فإننا سنقتصر على إثبات نبوة نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – فقط، وسنقوم بالكشف عن الأدلة العقلية اليقينية الدالة على صدقه، وأنه مرسل من عند الله – تعالى –.

ونتيجة لكثرة أدلة نبوته – صـــلى الله عليه وســـلم – وتنوع مظاهرها تعددت مســـالك الراصدين في تحديد أصول تلك الأدلة وضبط أنواعها، فمنهم من جعلها أربعة أنواع، ومنهم من جعلها خمسة أنواع، ومنهم من جعلها ستة أنواع، ومنهم من جعلها غير ذلك.

وبعد التأمل في سيرة النبي – صلى الله عليه وسلم – ودعوته، فإنه يمكن أن تجعل أصول الأدلة الدالة على صدق نبوته في ستة أنواع أساسية، ونحن في هذه الأنواع لن نتوسع في ذكر التفاصـــيل والشـــواهد الدالة عليها، وإنما ســـيتركز حديثنا على بيان الأوجه العقلية التي يقوم عليها كل نوع منها، مع إشـــارة قليلة إلى بعض الشـــواهد التي تســـاعد على فهم المقصـــود ووضوح المعنى.

---

(٢٥٨) انظر : تحرير القواعد المنطقية ، قطب الدين الرازي (١١٩) ، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، عبد الرحمن الميداني (١٥١) .

النوع الأول: الكمال الشخصي والأخلاقي[٢٥٩]، والمراد بهذا النوع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بلغ غاية ما يمكن أن يصل إليه النوع الإنساني من الكمال في جميع الأوصاف المتعلقة بالأشخاص، من جهة أنسابهم، وأخلاقهم، وسلوكهم، وحياتهم.

فقد بلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - الكمال في خلقته وجمال صورته، وفي فصاحة لسانه، وشرف نسبه وعزة قومه، وقوة عقله، وصحة فهمه، ومتين علمه، ورجاحة بصيرته، وجميل صبره، وعظيم حلمه، وحسن تواضعه، وعدله، وجزيل زهده، وعطائه، وعميم جوده، وواسع كرمه، ووثيق عهده، وسلامة ذمته، ورائق سمعته، وعلو أدبه، وطهارة ذاته ونسبه، وعظيم شجاعته، وكثير حيائه، وعظيم مروءته.

وهذه المعاني جميعها عليها شواهد كثيرة مرصودة في كتب التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية، وشهد عليه القاصي والداني، والصديق والعدو.

وسنقتصر هنا على الحديث عن صفتي الصدق والأمانة؛ لكونهما ألصق بموضوعنا، وأكثر تعلقا به، فإن النبوة قائمة على الإخبار عن الله، والنبي - صلى الله عليه وسلم - بلغ في هاتين الصفتين مبلغًا عظيمًا من الكمال، فلم يعهد عليه طول عمره أنه كذب كذبة واحدة، أو أنه خان أمانة واحدة، حتى كان يلقب في قومه بالصادق الأمين.

ومن أعظم الشواهد العظيمة الدالة على ذلك: أنه - صلى الله عليه وسلم - حين قام في قومه يبلغهم رسالة الله إليهم، قال لهم بعد أن نادى في جميع بطون قريش: "أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم، أكنتم مصدقي؟" قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقا، قال: "فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد"، فقال أبو لهب: تبًّا لك سائر اليوم"[٢٦٠].

---

(٢٥٩) انظر في شرح هذا النوع: إثبات النبوة، أبو الحسين الزيدي (٢٤٤-٢٣٥)، وأعلام النبوة، الماوردي (١٩٧-١٨١)، وإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، أبو العباس القرطبي — وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام- (١٠٩-٥٢)، وإيثار الحق على الخلق، ابن الوزير (٦٨).

(٢٦٠) أخرجه البخاري، رقم (٤٧٧٠).

فشـهد له قومه بأنهم ما جربوا عليه كذبة في حياته، وفي ذلك أبلغ الدلالة على كماله في هذه الصـفة، ولم تسـتطع قريش أن تتهم النبي بالكذب، حتى أن عمه أبا لهب حين اعترض عليه لم يتهمه بالكذب، وإنما لجأ إلى السب، والاستخفاف، ودعوى الاشتغال بما ليس بمهم.

وما زالت قريش تشهد للنبي – صلى الله عليه وسلم – بالصدق مع عدم تسليمهم لما جاء به، فقد قال عتبة بن ربيعة لقومه بعد زمن بعثة النبي – صلى الله عليه وسلم –: "قد علمت أن محمدًا إذا قال شـيئًا لم يكذب"[٢٦١]، وحين سـأل هرقل أبا سـفيان: هل كانوا يتهمون النبي – عليه الصلاة والسلام – بالكذب في حياته، أجابه: بأن لا، وأقر بأن قريشًا لم تعهد عليه كذبًا في كل حياته[٢٦٢].

ومما يزيد من ثبوت هذه الحقيقة: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – مكث أربعين سنة من عمره وهو في أعلى درجات الكمال الإنسـاني، وفي أرفع طبقات العلو في الأخلاق، والسلوك، والصدق، والأمانة، فمن المستبعد في العقل أن يخرم هذا الكمال بعد أن بلغ سن الرشد، ومرحلة سعة الأفق، ورجاحة العقل، ويرتكب فعلا من أعظم الفظائع، وأقبح الرذائل، وهو الكذب على الله – تعالى – ويدعي أنه رسول من عنده.

لا جرم أن حدوث مثل هذه الانتكاسـة الأخلاقية بعيد كل البعد في مقاييس الحياة الإنسـانية، وإذا اسـتحضـرنا أنه جمع مع ذلك أنواعًا من الكمالات، وصـنوفًا من النعوت الرفيعة، كصلة الرحم، وإكرام الضيف، ومعاونة المحتاج، وإعطاء الفقراء، ومواساة المصابين، والشجاعة، والزهد، والورع، وشرف النسب، والمكانة الرفيعة في قـومه، كان احتمال وقوع الكذب منه على الله في غاية البعد عما يعرف من عادات الناس.

إنسـان يلتزم بالصدق والأمانة أربعين سنة، لا يكذب فيها على أحد من الناس، لا في بيع، ولا شـراء، ولا غيرهما، ولا يخون في عهد، ولا وعد، وهو سـليم في عقله، وشـريف في نسبه، وعليّ في قومه، وشجاع في مواقفه، وصاحب بذل وعطاء، وزهد وورع ومواساة، كيف

---

(٢٦١) صحيح السيرة النبوية ، الألباني (١٦٢) .

(٢٦٢) أخرجه البخاري ، رقم (٢٩٤٠) ، ومسلم ، رقم (١٧٧٣) .

يُتصور مع كل هذه الكمالات أن يتخلى عما هو فيه، ويرتكب كذبة من أعظم الكذبات في الوجود، ولا يفعلها إلا أقبح الناس، وأحقر البشر، فيدعي أنه رسول من عنده الله؟!

إن حدوث مثل هذا الصنيع أمر يصعب على العقل السليم تصوره والتسليم به، ويحتاج إثباته إلى براهين قوية جدا، حتى يمكن التسليم به، والقبول بوقوعه، فإن الصدق، والأمانة، والعلو في الأخلاق والصفات لها مقتضيات ولوازم ضرورية لا بد من تحققها في الواقع، فمن المستبعد أن تتخلف من غير وجود مقتضٍ من مرض، أو جنون، أو إكراه، فالادعاء بأن تلك المقتضيات واللوازم يمكن أن تتخلف عن تحققها من غير سبب ظاهر بيّن مجرد توهم باطل، وزعم فارغ، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى المنهجي، ونبه كفار قريش عليه، كما في قوله – تعالى –: {أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُون} [المؤمنون:٦٩]، يقول: ألم يكن محمد معروفًا عندكم بالصدق والأمانة طول حياته، فلماذا لا تؤمنون به وتصدقونه فيما جاءكم به؟!

وقد استدل بهذا المعنى الذي أشار إليه القرآن على صدق النبي – صلى الله عليه وسلم – واستبعاد أن يكون كاذبًا عدد من عقلاء العرب وغيرهم، فحين خلا الأخنس بن شريق بأبي جهل يوم بدر، فقال له: "أترى أن محمدًا يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله؟ وقد كنا نسميه الأمين؛ لأنه ما كذب قط، ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة، ثم تكون فيهم النبوءة، فأي شيء بقي لنا؟"(٢٦٣).

وقام النضر بن الحارث يومًا في قريش خطيبًا فقال لهم: "لقد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم قلتم: ساحر، لا والله، ما هو بساحر، قد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن، لا والله، ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وحالهم، وسمعنا سجعهم، وقلتم: شاعر، لا والله، ما هو بشاعر، لقد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها: هزجه، ورجزه، وقريضه، وقلتم: مجنون، ولا والله، ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا

(٢٦٣) الروض الأنف، السهيلي (١٦١/٥).

تخليطه"(٢٦٤).

وكذلك هرقل حين سأل أبا سفيان: هل يتهمون النبي - صلى الله عليه وسلم - بالكذب؟ فأجابه: بأن لا، قال: "وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فزعمت أن لا، فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ويكذب على الله"(٢٦٥).

وفي كلام هرقل استدلال بدليل عقلي ظاهر، وهو الاستدلال بقياس الأَوْلى، فإذا كان العاقل الشريف النبيل لم يكذب على الناس أربعين سنة من حياته، فمن المستبعد أن يكذب على الله بعد بلوغه سن الأشد.

وقد مكث النبي - صلى الله عليه وسلم - في مكة ثلاثة عشر سنة، وهو يقارع قريشا، ويواجههم بدعوته، ويوقعهم في الإحراج بالتحدي بالقرآن، ومع ذلك كله لم يتقدم أحد منهم ويتهمه بالكذب ولو في حادثة واحدة، ولو وجد كفار قريش على النبي - صلى الله عليه وسلم - كذبة واحدة فقط لأعلنوها في الآفاق، ولجعلوها دليلا لهم على تكذيبهم له، فإن المعروف من عادة الشعوب والمجتمعات أن المعارضين إذا وجدوا على من يعارضهم شيئًا - ولو كان صغيرًا - فإنهم يقومون بتضخيمه ونشره في الآفاق، ويسلطون الأنظار عليه.

ولكن ذلك لم يقع من قريش مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وهم أعلم بحاله وحياته، وقد كانت لهم علاقات واسعة مع بلاد الكفار في اليمن، والشام، والعراق، فلو كان لديهم أمثلة على كذب النبي - عليه السلام - لنشروها في تلك البلاد، ولعجز المسلمون بعد ذلك عن إخفائها.

وما أجمل ما ذكره الماوردي حين قال: "لم يزل مشهورًا بالصدق في خبره فاشيًا وكثيرًا، حتى صار بالصدق مرموقا، وبالأمانة مرسوما، وكانت قريش بأسرها تتيقن صدقه قبل الإسلام، فجهروا بتكذيبه في استدعائهم إليه، فمنهم من كذبه حسدا، ومنهم من كذبه عنادا، ومنهم من كذبه استبعادًا أن يكون نبيًّا أو رسولا، ولو حفظوا عليه كذبة نادرة في غير

---

(٢٦٤) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢/٢٠١) .

(٢٦٥) أخرجه البخاري ، رقم (٧) ، ومسلم ، رقم (١٧٧٣) .

الرسالة لجعلوها دليلا على تكذيبه في الرسالة، ومن لزم الصدق في صغره كان له في الكبر ألزم، ومن عصم منه في حق نفسه كان في حقوق الله – تعالى – أعصم، وحسبك بهذا دفعًا لجاحد، وردًّا لمعاند"[٢٦٦].

وقد أقر بقوة هذا النوع من الأدلة وتماسكه عدد من علماء النصارى وباحثيهم، فإنهم مع مخالفتهم لدين الإسلام لم يجرءوا على وصف النبي – صلى الله عليه وسلم – بالكذب، وأقروا بأنه كان صادقًا في دعوته، وأنه بلغ الكمال في أخلاقه وسلوكه، وشهاداتهم في هذه القضية كثيرة متعددة.

وفي التصريح بكمال النبي – صلى الله عليه وسلم – في أخلاقه وصدقه يقول هنري دري فاستري: "إن أشد ما تتطلع إليه بالنظر في الديانة الإسلامية ما اختص منها بشخص النبي – صلى الله عليه وسلم – ولذلك قصدت أن يكون بحثي أولا في تحقيق شخصيته، وتقرير حقيقته الأدبية علّني أجد في هذا البحث دليلا جديدًا على صدقه وأمانته المتفق عليها بين جميع مؤرخي الديانات، وأكبر المتشيعين للدين المسيحي"[٢٦٧]، ويقول "كال لا يل" – كاتب إنجليزي معروف –: "لوحظ على محمد – صلى الله عليه وسلم – منذ صباه أنه كان شابًّا مفكرًا، وقد سماه رفقاؤه الأمين رجل الصدق والأمانة، الصدق في أفعاله، وأقواله، وأفكاره"[٢٦٨].

ومع إقرار بعض المخالفين للإسلام بصدق النبي – صلى الله عليه وسلم – إلا أنهم حاولوا القدح في نبوته من جهة تفسير الوحي الذي جاء به على أنه نوع من التوهم والمرض العصبي، وهذه حجة داحضة كما سيأتي نقضها تفصيلا بعد قليل.

فإن قيل: لا شك أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان مصتفًا بالصدق والأمانة في حياته، وأنه معروف بذلك، ولكنه حين بلغ سن الأربعين ورأى فساد قومه رأى أن من المصلحة أن يدعي النبوة، وأنه مرسل من عند الله حتى يكون لكلامه هيبة عند قومه،

---

(٢٦٦) أعلام النبوة ، الماوردي (١٩٠) .

(٢٦٧) قالوا عن الإسلام ، عماد الدين خليل (١٠٨) .

(٢٦٨) المرجع السابق (١٢٤) .

فكذب في ادعاء النبوة لأجل المصحلة والإصلاح، وليس لأجل الفساد والإضرار.

قيل: هذا التصور باطل؛ لكونه متناقضًا مع طبيعة النبوة، وحال النبي – صلى الله عليه وسلم – فالنبوة –كما سبق – حالة مركبة واسعة الأرجاء، فمن يدعيها كاذبًا لا يكذب مرة أو مرتين في قضية أو قضيتين، وإنما يكذب مئات المرات، بل آلاف المرات، فكيف يتصور أن يكون الكذب بهذا الحجم موافقًا للحكمة، ومحققًا للإصلاح.

إن من يقرر بأن الكذب قد يكون حسنًا في بعض الأحوال لا يتحدث عن هذا القدر منه، ولا عن ذلك الحجم، وإنما يتحدث عن حالات مخصوصة يكون الكذب فيها محصورًا في عدد قريب.

ثم إن نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم – لم تقتصر على مجرد الأحكام التشريعية فقط، وإنما اشتملت على أخبار غيبية جاءت بصيغ قطعية، فكيف يكون ذلك مبنيًّا على الكذب للمصلحة؟

ثم إن النبي – صلى الله عليه وسلم – حكم على بعض الناس بأنه في الجنة، وبعض الناس بأنه في النار بأعيانهم، وبصيغة جازمة، وهذا الحكم يتنافى مع الكذب للمصلحة.

ثم إن النبي – صلى الله عليه وسلم – أتى بعدد كبير من المعجزات الظاهرة، وأظهرها القرآن، فنبوته لم تقتصر على مجرد التشريعات التي تصلح فساد قومه، وإنما جاء مع ذلك بالمعجزات الباهرة، فمن أعطاه تلك البراهين، وهل الكذب للمصلحة يحقق ذلك؟!

ومع ذلك كله، فإن النبي – صلى الله عليه وسلم –كان يعلن بأن الله يشهد له بالصدق، كما في قوله –تعالى–: {وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ}[الرعد:٤٣].

فلو كان النبي – صلى الله عليه وسلم – كاذبًا في ذلك – وحاشاه – فإن هذا يتضمن أعظم القدح في كمال الله وحكمته، إذ كيف يدعي رجل بأنه رجل من عنده وأنه يشهد له بذلك، ثم يؤيده وينصره ويعطيه الآيات الباهرات، كيف يكون ذلك متسقًا مع الحكمة لو

كان ذلك الرجل كاذبًا؟!

فهذه الدلائل وغيرها تدل دلالة ظاهرة بأن النبي – صـــلى الله عليه وســـلم – يمتنع أن يكون كاذبًا في دعوته لأجل المصلحة.

وإن قيل: إن الكمال الإنساني والأخلاقي لا يستلزم النبوة، فقد وجد كثير من الناس يتصفون بصفات عالية، وأخلاق رفيعة جدا، ولم يقل أحد منهم إنه نبي، ولم يجعلهم أحد من الناس من الأنبياء؟

قيل: هذا التساؤل مبني على سوء فهم لحقيقة ذلك الدليل، فنحن لا نقول: إن الرسول – صلى الله عليه وسلم – كامل في شخصه وأخلاقه، ولأجل هذا فهو نبي، وإنما نقول: إنه ادعى النبوة، وهو كامل في شـخصـه وأخلاقه، فدلالة الدليل مركبة من اجتماع الأمرين معا، من كونه ادعى النبوة، ومن كونه كاملا في أخلاقه وصدقه.

ونحن في هذا الدليل ننظر في كونه ادعى أنه مرســل من عند الله، وهذا خبر عظيم جدًّا، ومن كونه شـخصًـا كاملا في حياته، وفي صـدقه وأمانته، فاجتماع الأمرين هو الذي يؤسـس حقيقة الدليل.

النوع الثاني: الكمال التشريعي، والمراد بهذا النوع هو أن التشريع الذي جاء به النبي – صـلى الله عليه وسـلم – وادعى أنه من عند الله بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في الصـلاح، والذروة في المحاسن والإتقان، بحيث إنه يبعد في العقل أن يكون صادرًا من رجل واحد لم يتعلم الكتابة ولا القراءة، ولم يعرف بكثرة الأســفار والتجارة وإقامة العلاقات مع الثقافات الأخرى المختلفة.

فقد أتى النبي – صــلى الله عليه وســلم – بدين تشــريعي يعد من أضــخم الأديان في التشريعات، وأوسعها في المجالات التي توجه إليها، ومع ذلك فقد حوى الإسلام من الكمال، والمحاسن، والصلاح، والاستقامة، والرحمة، والعدل، والانضـــباط ألوانًا وأصنافًا، مما يدل على

أنه ليس من وضع إنسان واحد، أو عدد من الناس، وإنما هو من عند الله – تعالى – المتصف بالعلم الشامل، والحكمة البالغة، والرحمة الواسعة، والعدل العام.

وكمال دين الإسلام، ومحاسنه الشاملة عامة في جميع مسائله ودلائله، وفي أصوله وفروعه، وفيما دل عليه الإسلام من العلوم والأحكام، وفيما اشتمل عليه من جميع المجالات، كالتصور عن الله والعلاقة بينه وبين الخلق، والعلاقة بين الإنسان والكون، والعلاقة بين الإنسان وبني جنسه، ومجال العبادات والتشريعات التعبدية، ومجال البيع والشراء، والأنكحة وتوابعها، والجنايات والعقوبات والديات، والشهادات، والأخلاق والقيم، وغيرها من المجالات الحياتية المختلفة.

وإثبات محاسن الإسلام، وكمال منظومته، واتزانها، ومرونتها، وواقعيتها عمل استقرائي واسع، وقد أكثر علماء الإسلام ومفكروه في القديم والحديث من توضيح تلك المحاسن والكمالات، ورصد الشواهد التفصيلية الدالة عليها في كل قضية من القضايا، وفي كل مجال من المجالات، وأثبتوا أن دين الإسلام مبني على العقائد الصحيحة النافعة، وعلى الأخلاق الكريمة المهذبة للأرواح والعقول، وعلى الأعمال المصلحة للأحوال، وعلى البراهين في أصوله وفروعه، وعلى نبذ الوثنيات والتعلق بالمخلوقين والمخلوقات، وإخلاص الدين لله رب العالمين، وعلى نبذ الخرافات والخزعبلات المنافية للحس والعقل، المحيرة للفكر، وعلى الصلاح المطلق، وعلى دفع كل شر وفساد، وعلى العدل، ورفع الظلم بكل طريق، وعلى الحث على الرقي إلى أنواع الكمالات، وتفصيل ذلك يطول به المقام، ويخرج به البحث عن مقصوده[٢٦٩].

والإقرار بكمال الشريعة وحسنها، وخروجها عن معهود الخلق وما يعرفه الناس ليس مقتصرًا على علماء الإسلام ومفكريه، وإنما شهد بذلك عدد من علماء النصارى وغيرهم، وأقروا بكمال ما جاء به النبي – صلى الله عليه وسلم – وعلوه في الحسن والصلاح.

وفي الإقرار بهذه الحقيقة يقول بروي: "جاء محمد بن عبد الله – صلى الله عليه وسلم –

---

[٢٦٩] انظر : إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، أبو العباس القرطبي (٧٦-٧٢) ، ومحاسن الشريعة ، القفال ، والدرة المختصرة في محاسن الشريعة ، السعدي ، وتعريف عام بدين الإسلام ، الطنطاوي ، وخصائص الإسلام ، القرضاوي .

النبي العربي، وخاتم النبيين، يبشـــر العرب والناس أجمعين بدين جديد، ويدعو للقول بالله الواحد الأحد، كانت الشـــريعة في دعوته لا تختلف عن العقيدة أو الإيمان، وتتمتع مثلها بسلطة إلهية ملزمة، تضبط ليس الأمور الدينية فحسب بل أيضًا الأمور الدنيوية، فتفرض على المسلم الزكاة، والجهاد ضد المشركين، ونشر الدين الحنيف، وعندما قبض النبي العربي – صلى الله عليه وسلم – عام ٦٣٢م، كان قد انتهى من دعوته، كما انتهى من وضع نظام اجتماعي يسمو كثيرًا فوق النظام القبلي الذي كان عليه العرب قبل الإسلام، وصهرهم في وحـدة قوية، وهكذا تم للجزيرة العربية وحدة دينية متماسكة، لم تعرف مثلها من قبل"[٢٧٠].

ويؤكد الباحث الأمريكي هارث هذا المعنى قائلا: "لقد أســس محمد ونشــر أحد أعظم الأديان في العالم، وأصبح أحد الزعماء العالميين السياسيين العظام، ففي هذه الأيام وبعد مرور ثلاثة عشر قرنا تقريبا على وفاته، فإن تأثيره لا يزال قويًّا عارمًا"[٢٧١].

وأما المؤرخ ول ديورانت فيقول في موسـوعته "قصـة الحضـارة": "إذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا: إن محمدًا رسـول المسـلمين أعظم عظماء التاريخ، فقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم دينًا واضحًا قويًّا، استطاع أن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم"[٢٧٢].

ودلالة هذا النوع من الأدلة ليست مبنية على مجرد ثبوت الكمال والصلاح والإحسان في دين الإسـلام، وإنما هي دلالة مركبة من عدة معانٍ تشـترك جميعها في تأسيس الدلالة اليقينية لهذا النوع، فهي مركبة من كون الإسـلام نظامًا تشريعيًّا شموليًّا مستوعبًا لجميع مجالات الحياة، وبلغ مع ذلك الغاية في الكمال، والنهاية في الحســـن، والذي أتى به رجل واحد فقط، لم يعرف عنه أنه تعلم، أو درس، أو قرأ قبل مجيئه بما جاء به.

ويزيد من قوة هذه المعاني المشـتركة أن الرجل الذي ادعى أنه جاء بدين الإسـلام من عند الله لم يكن معروفًا إلا بأكمل الأوصـــاف، وأعلى الأخلاق، وأجمل النعوت في الصـــدق،

---

(٢٧٠) قالوا عن الإسلام ، عماد الدين خليل (٩٧) .

(٢٧١) المرجع السابق (١٤١) .

(٢٧٢) قصة الحضارة (١٣/٤٧) .

والأمانة، والنزاهة.

فدلالة هذا النوع إذن قائمة على هذه المعاني جميعها، والناظر في هذا الدليل لا بد له من استحضار كل تلك المعاني حتى ينتظم له المعنى الجامع لها.

ونحن لا ننكر أن المخالفين لدين الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم قد اعترضوا على كثير من التشريعات الإسلامية، وسعوا إلى نقدها، ولكن مجرد وجود الاعتراض لا يضر؛ لأن العبرة ليست بمجرد الدعوى، وإنما العبرة بإقامة الاعتراض الصحيح المستقيم، وهذا ما لم يفعله أحد حتى الآن، وقد قام عدد من علماء الإسلام ومفكريه برصد جميع ما اعترض به المعترضون على الإسلام، وبلغ عدد ذلك في بعض الموسوعات إلى أكثر من ألف ومائتين اعتراض، وقاموا بالجواب عنها وبيان مواطن الخلل فيها، وسيأتي في الفصل القادم الجواب على قدر لا بأس به من تلك الاعتراضات.

النوع الثالث: التجرد الإصلاحي، والمراد بهذا النوع أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يفعل أفعالا أثناء مسيرته الدعوية الإصلاحية لا يفعلها إلا من يعتقد اعتقادًا جازمًا أن الدعوة التي يقوم بها ليست لذاته، ولا لمصلحته، ويتحرك في جميع أحوال دعوته وهو يعتقد أنه يأوي إلى ركن شديد قادر على حمايته، ونصرته، وتأييده، ومن يعتقد بأنه ما هو إلا مبلغ لرسالته ومُؤدٍّ لمطلوبه.

فالنبوة كما هو معلوم ليست مجرد دعوة إصلاحية إنسانية المصدر، وإنما هي قائمة على الادعاء بأن الرسول ما هو إلا مبلغ عن الله، فالكاذب إن ادعى هذه الدعوى لا يمكنه أن يتقول على الله ويجزم بأنه سيفعل كذا وكذا من الأفعال، ولا يمكنه أن يقدم على كل تحدياته ومواجهاته وهو يجزم بأن الله سينصره ويحفظه من المهالك، فإن الإخبار عن أفعال الله بالجزم لا يمكن أن يقدم عليه إلا الصادق الأمين؛ لكون تلك الأفعال من الأمور الغيبية التي لا يمكن لأحد العلم بها.

وهذا النوع من الأدلة تتضافر شواهد كثيرة من حياة النبي – صلى الله عليه وسلم – في تأسيسه وبلوغه درجة اليقين في الدلالة على صدقه في نبوته، وأنه مرسل من عند الله، ومن

تلك الشواهد:

الشــاهد الأول: أن النبي – صــلى الله عليه وســلم – كان يقدم إلى ما يدعو إليه بثقة شديدة ووثوق صارم، من غير أن يتردد أو يتشكك، فإنه كفر اليهود والنصارى وكفار العرب جميعًا وتبرأ منهم، وأسـخطهم، وأغضـبهم بدعوته، وذم آلهتهم، وسـفه عقولهم، ومع كل ذلك كان في غاية الوثوق في دعوته وإصلاحه[٢٧٣].

بل كان يتوعد أهل مكة وهو بين ظهرانيهم بأنهم سيهزمون، ويتغلب عليهم، وهو يومئذ لا يملك قوة ولا عتادًا ولا مالا ولا رجالا، كما قال – تعالى –: {أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ** أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنْتَصِرٌ ** سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ}[القمر:٤٣–٤٥]، فتوعدهم بالوعد الجازم بالهزيمة، وتدور الأيام وينتصر عليهم، ويتحقق ما توعدهم به[٢٧٤].

فلو كان النبي – صلى الله عليه وسلم – كاذبًا وحاشاه في دعواه بأن الله أرسله وأيده، فكيف يمكنه أن يظهر بالحالة التي كان عليها من الوثوق والاعتقاد؟! وكيف يمكن أن يتوعد الكفار بالخبر عن غيره بجزم ويقين؟! إن العادة في الكاذب أن يكون مترددًا متشــككًا، وخاصة إذا كان يتحدث عن أفعال غيره، وفي الكشف عن دلالة هذا المشهد يقول لورافيشيا فاغليري: "حاول أقوى أعداء الإســلام، وقد أعماهم الحقد، أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسـوا أن محمدًا كان قبل أن يستهل رسـالته موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته وطهارة حياته، ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل: كيف جاز أن يقوى محمد على تهديد الكاذبين والمرائين فيما تنــــزّل عليه من آيات القرآن اللاسـعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك رجلا كذابًا؟ كيف اسـتطاع أن يسـتهل صـراعًا كان يبدو يائسًـا؟ كيف وفق إلى أن يواصـل هذا الصـراع أكثر من عشـر سـنوات في مكة، في نجاح قليل جدًّا، وفي أحزان لا تحصــى، إذا لم يكن مؤمنًا إيمانًا عميقًا بصـــدق

---

(٢٧٣) انظر : تثبيت دلائل النبوة ، القاضي عبد الجبار (٢٣٥) .
(٢٧٤) انظر : المرجع السابق (٢٣٥ ، ٣٤٤) .

رسالته؟!"[٢٧٥].

الشاهد الثاني: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – حين نزل عليه قوله – تعالى –: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ} [المائدة:٦٧]، أمر مَن كان يحرسه من الصحابة بالانصراف عنه، وذكر أن الله سيحميه من أعدائه.

فكيف لكاذب أن يأمر الذين يحرسونه من أعدائه المتربصين بالانصراف بحجة أن الله سيعصمه منهم، وهو يعلم أنه كاذب؟!! وكيف يفعل ذلك رجل قد رماه أعداؤه كلهم عن قوس واحدة؟!

إن المعروف من عادة العقلاء أن المدعي الكاذب لا يتخلى عمن يحرسه في حاله المعتاد، فكيف يتخلى عنهم في حال المواجهة مع الأعداء، ويدعي أن الله – تعالى — سيحميه؟! إن العقل يدل دلالة ظاهرة على أنه لا يقدم على ذلك إلا رجل صادق في دعواه، عنده يقين تام بأن الله الذي أرسله سيحميه، ولن يخذله أبدا[٢٧٦].

الشاهد الثالث: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يقدم الأخبار الجازمة عن أحوال المخالفين له في المستقبل، ويحدد مساراتها بثقة وثبات، كما أخبر عن مصير أبي لهب بأنه سيدخل النار، كما في قوله – تعالى –: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ** مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ **سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ} [المسد:١–٣]، ومعنى هذا الخبر أن أبا لهب لا يمكنه بحال أن يدخل في الإسلام، ولا يمكنه أن يعلن إسلامه.

وهذا الإخبار لا يمكن أن يقدم عليه كاذب؛ لأن مثل هذا الخبر فيه تعليق لمصير الدعوة كلها بالمواقف التي تظهر من الآخرين، وفيه فتح لباب التشكيك في الدعوة، فإن أبا لهب يمكنه أن يعلن إسلامه ويظهره في العالمين، ويكون بذلك أبطل الخبر الذي أخبر به النبي – صلى الله عليه وسلم – ومع ذلك فقد بقي أبو لهب على كفره حتى مات، فحصول هذا منه

(٢٧٥) قالوا عن الإسلام ، عماد الدين خليل (١١٩).

(٢٧٦) انظر : النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (٤٨) ، ومباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح (٤٣) .

دليل على أن ذلك الخبر ليس من عند النبي عليه السلام.

فإن قيل: إن ما في تلك الآيات ليس خبرًا وإنما تهديد ووعيد.

قيل: هذا القول مخالف لما عليه المفسرون من الصحابة وغيرهم من فهم تلك الآيات على أنها خبر، وليست تهديدًا، وفهمهم مقدم على فهم غيرهم، ثم على القول بأنها تهديد، فهو يدل على صدق النبوة أيضًا؛ لأنه تهديد جاء بصيغة الخبر الجازم، وتحقق مضمونه في الواقع، فهو لا يختلف عن طبيعة الخبر في شيء.

الشاهد الرابع: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أقدم على تحدي الجن والإنس جميعا بأن يأتوا بمثل القرآن، واستحثهم على ذلك واستفزهم، والعاقل لا يقدم على مثل هذا الفعل وهو لا يأمن أن يأتوا بمثله، فيفتضح أمره، وتبطل حجته، ويستظهر عليه خصمه، ويظهر كذبه، وينصرف عنه الناس، ولا يقدم على هذا الأمر إلا من كان لديه علم يقيني بعجز كل من وجه إليهم التحدي[٢٧٧]، وسيأتي لهذا المعنى مزيد توضيح وشرح.

الشاهد الخامس: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان ينكر كل ما يعارض أصل دعوته من توحيد الله والعبودية له، حتى ولو كان ذلك في مصلحته، ويؤدي إلى علو منزلته الشخصية عند أتباعه، ومن أبلغ الشواهد على ذلك أنه لما مات ابنه إبراهيم كسفت الشمس، فقال الناس: إنها كسفت لموت إبراهيم، فأنكر النبي – صلى الله عليه وسلم – ذلك، وبين لهم أن كسوفها لا يكون لموت أحد ولا حياته، فلو كان كاذبًا مدعيًا — وحاشاه – لاستغل هذا الحدث لصالحه.

وقد استوقفت هذه الحادثة بعض المستشرقين، وأخذ منها دليلا على صدق النبي – صلى الله عليه وسلم – في دعوته، يقول المستشرق الفرنسي أميل درمنغم: "ولد لمحمد من مارية القبطية ابنه إبراهيم فمات طفلا، فحزن عليه كثيرًا ولحده بيده وبكاه، ووافق موته كسوف الشمس، فقال المسلمون: إنها انكسفت لموته، ولكن محمدًا كان من سموّ النفس ما

(٢٧٧) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٤٠٠).

رأى به رد ذلك فقال: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد".. فقول مثل هذا لا يصدر عن كاذب دجال"[٢٧٨].

الشاهد السادس: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – مكث طول حياته فقيرًا لا يملك مالا ولا طعامًا مستديمًا في بيته، ومات وهو فقير ودرعه مرهونة عند بعض اليهود، وكان يلزم أهل بيته بالزهد، والتقلل من الدنيا، وكل تفاصيل حياته تدل على أنه لم يقع منه أي نوع من الاستغلال لدعوته ولنجاحه فيها.

فلو كان كاذبًا مدعيًا – وحاشاه – فلماذا لم يستغل ذلك لتحصيل الأموال والمناصب لشخصه؟! ولو كان طالبًا للملك والجاه والأموال لاستطاع أن يصل إلى ذلك من غير مشقة أو تعب، فإن الأبواب كانت مشرعة أمامه من غير حاجز.

وهذا كله يدل على أنه مجرد عبد مأمور لا غرض له إلا تبليغ ما أمره الله بتبليغه، وإيصاله إلى الناس.

فهذه الشواهد وغيرها من حياة النبي – صلى الله عليه وسلم – الإصلاحية الدعوية تدل على أنه صادق في دعوته، ومخلص فيما يذكره وينقله.

وتحصل من هذا التفصيل أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الوثوق في الدعوة، ولا بمجرد الزهد في الدنيا، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متعددة، من كونه – صلى الله عليه وسلم – يذكر أنه مرسل من عند الله، ثم يقدم على دعوته بوثوقية شديدة، ويهدد، ويتوعد المخالفين له، ويخبر عن الله أخبارًا جازمة في شأنهم وتتحقق تلك الأخبار، ثم تراه متجردًا في دعوته تمام التجرد، وينكر كل ما يناقض مقصودها، ويتبرأ من جميع ما يعود إلى نفسه من المصالح الذاتية، فاجتماع هذه الأمور كلها هو المعنى الذي تقوم عليه دلالة هذا النوع من الأدلة.

النوع الرابع: انخرام السنن الكونية بين يديه، والمراد بهذا النوع أن النبي – صلى الله عليه

(٢٧٨) قالوا عن الإسلام ، عماد الدين خليل (١٠٣) .

وسلم – كانت تقع بين يديه أحداث كثيرة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن مقدور الإنس والجن، ولا يستطيع فعلها أحد منهم.

وهذا النوع من الأدلة من أشــهر البراهين الدالة على نبوته – صــلى الله عليه وســلم – والمثبتة أنه مرســل من عند الله، ومن أكثرها انتشــارًا بين الناس، وقد بلغت المشــاهد التي انخرمت فيها الســنن الكونية بين يدي النبي – صــلى الله عليه وســلم – أعدادًا كبيرة، ومن ذلك: تكثير الطعام القليل، بحيث أضــحى يشــبع الأعداد الكبيرة من الناس الجوعى، ومن ذلك: تحرك الأشــجار من مكانها ومجيئها إلى النبي عليه الســلام، ثم رجوعها إلى ما كانت عليه، ومن ذلك: تسبيح الحصــى بين يديه أمام الملإ من أصــحابه، ومن ذلك: حنين جذع النخلة الذي كان يخطب عليه وإصداره صوتًا يشبه صوت الناقة أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: مداواة الإصابات الكبيرة التي تتطلب وقتًا وعلمًا واسعًا بالطب.

وانخرام السنن الكونية بين يديه – صلى الله عليه وسلم – لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك وقع مصادفة، أو نحو ذلك، ولكن ذلك الانخرام وقع عشــرات المرات، وفي مجالات مختلفة ومتنوعة، فيبعد جدًّا أن يكون ذلك وقع اتفاقًا من غير قصد.

وقد تواترت تلك الأخبار، وانتشـرت بين الصـحابة بشـكل كبير جدًّا، وبعضـها شـهدها عدد كبير منهم، ثم انتشــر في الجيل الذي جاء بعد الصــحابة، وكذلك الحال فيمن جاء بعدهم، فتحقق لمجموع تلك الأخبار التواتر المعنوي الذي يوصل إلى العلم اليقيني بوقوع أصل انخرام السنن الكونية.

وثبوت تلك الأخبار بالتواتر المعنوي لا يختلف عن ثبوت جميع الأخبار التاريخية بالطريق نفسه، فلا شك أن أرسطو فيلسوف، وثبوت هذا الوصف له لم يتحقق بالتواتر اللفظي، وإنما بالتواتر المعنوي، المتحصــل بنقل مجموع ما نقل عنه من الكتب، وكذلك الحال في ثبوت كرم حاتم الطائي، فإنه لم يثبت إلا بالتواتر المعنوي، والتشكيك في تلك الأخبار بحجة أنها لم تثبت بالتواتر اللفظي مخالف لمســلك العلماء في هذا العلم، ويؤدي إلى إبطال كثير من الأحداث

التاريخية التي لا يشك الناس في ثبوتها.

فكذلك الحال فيما نقل عن النبي – صلى الله عليه وسلم – من المعجزات، فإنه على التسليم بأن كثيرًا منها لم يبلغ حد التواتر اللفظي، ولكن ذلك لا يعني التشكيك في أصل حدوثها؛ لكون مجموعها يدل على ذلك بالتواتر المعنوي.

ودلالة هذا الدليل مركبة من أمرين معًا: من كون انخرام السنن بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم – وقع وقوعًا كثيرًا محققًا، ومن كونه كان مخبرًا عن الله بأنه مرسل من عنده، فهذان المعنيان يتضافران في تأسيس الدلالة على أن تلك المعجزات إنما وقعت تأييدًا من الله لرسوله وإكرامًا له.

النوع الرابع: الإكثار من الإخبار بالغيوب الصادقة، والمراد بهذا النوع: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يخبر بأمور غيبية كثيرة جدًّا، ثم تقع كما أخبر بصورة متطابقة، وهذا الصدق في الإخبار عن الغيوب خارج عن مقدور الجن والإنس معًا، ولا يستطيع أحد منهم أن يخبر بذلك الكم من الأخبار الغيبية، ثم تكون كلها صادقة لا ينخرم منها خبر واحد.

وهذا النوع من الأدلة لا يختلف عن النوع السابق من حيث الكثرة والانتشار في الآفاق، فقد بلغت الأخبار الغيبية التي أخبر بها النبي – صلى الله عليه وسلم – ووقعت كما أخبر العشرات بل المئات، ومن تلك الغيوب: إخباره – صلى الله عليه وسلم – في ليلة من الليالي عن أن ريحًا شديدة ستهب، وأمر كل الناس بعدم القيام، فقام رجل فحملته الريح، وألقته في مكان بعيد عن مكانه[٢٧٩]، ومن ذلك: إخباره عن مصارع كفار قريش في يوم بدر قبل نشوب المعركة، وتعيينه لمكان موت كل واحد منهم، ووقع الأمر كما أخبر[٢٨٠]، ومن ذلك: إخباره بأن ابنته فاطمة أول من يلحق به، ويموت من أهل بيته بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[٢٨١]، ومن ذلك: إخباره بأن المسلمين سيفتحون بيت المقدس بعد موته، ووقع الأمر

(٢٧٩) أخرجه البخاري، رقم (١٤٨٢)، ومسلم، رقم (١٣٩٢).
(٢٨٠) أخرجه مسلم، رقم (١٧٧٩).
(٢٨١) أخرجه البخاري، رقم (٣٦٢٤)، ومسلم، رقم (٣٤٥٠).

كما أخبر[٢٨٢]، وغير ذلك من الأخبار التي يطول المقام بذكرها[٢٨٣].

وإخباره – صلى الله عليه وسلم – بالمغيبات وتحققها كما أخبر لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك حصل اتفاقًا أو بمعاونة من الجن، وإنما بأمور كثيرة، وفي مجالات مختلفة، ثم وقعت كما أخبر من غير أن يُختلق منها شيء، وهذا الاطراد في الصدق مع الكثرة يؤكد أنه لم يأت بتلك الأخبار اتفاقًا ومصادفة، ولا من عند أحد من الجن؛ لأن الواقع أثبت بأن أخبارهم لا تكون صادقة في كل الأحوال ولا في أكثرها، وإنما يصدقون في بعضها، كما يدل عليه حال كثير من السحرة والكهنة والعرافين.

إن المشهور في عرف الناس أن الإقدام على الإكثار من الإخبار عن المغيبات بألفاظ جازمة وصريحة لا يفعله إلا من يثق في كلامه وخبره، ولا يساوره أدنى شك في أنه سيقع، وأما الكاذب فإنه لا يقدم على ذلك، ولا يجرؤ على الإكثار من الأخبار المستقبلية بلغة جازمة وصريحة.

وقد عاشر الناس أصنافًا من الكذابين والمخادعين، وعرفوا طريقهم ومسالكهم في الكلام، وخبروا أساليبهم في الحديث، وهم يعلمون أنهم لا يقدمون على الإكثار من الإخبار من غير سؤال ولا طلب، وإن أكثروا فإنهم لا يعبرون عنها بألفاظ جازمة صريحة، وإن فعلوا، فإن ذلك لا يطرد معهم بحال، فيكشف الناس كذبهم في عدد كبير مما يخبرون به.

ولكن ذلك كله منتفٍ في حال النبي – صلى الله عليه وسلم – تمام الانتفاء، فهو الذي يبدأ بالإخبار من غير أن يسأله أحد عنها، ويعبر بألفاظ جازمة صريحة، ومع كثرة ما أخبر عنه لم يستطع أحد من الناس أن يثبت كذبه في خبر واحد قط[٢٨٤].

وهذا يدل على أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الإخبار بالمغيبات، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متنوعة تتضافر فيما بينها في تأسيس اليقين في هذه الدلالة، فهي مركبة

---

(٢٨٢) أخرجه البخاري ، رقم (٣١٧٦) .

(٢٨٣) انظر في تلك الأخبار : الكتب التي ألفت في دلائل النبوة ، وهي كثيرة جدًا و ومن أشهرها كتاب : دلائل النبوة ، للبيهقي .

(٢٨٤) انظر : النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (٤٤) .

من أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أخبر بأخبار كثيرة من المغيبات، ثم وقعت كما أخبر، وكل ذلك يقع من رجل أُمّيّ لم يُعرف بالقراءة ولا بالكتابة، ولا بكثرة الأسفار، ولا بسعة العلاقات مع الأمم الأخرى، ثم يقدم على تلك الأخبار من غير طلب ولا سؤال، ويعبر عنها بألفاظ صريحة جازمة، فاجتماع هذه المعاني كلها يدل دلالة ظاهرة بأنه تلقى تلك الأخبار من مصدر آخر يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء.

وقد أشار القرآن إلى هذا النوع من الدلالة، فنبه كفار قريش على المعنى العقلي في إخباره – صلى الله عليه وسلم – بالغيوب وغيرها، مما يدل على صدقه في دعواه، كما في قوله – تعالى –: {قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} [يونس:١٦]، فهذه الآية تنبه على أن طبيعة الأخبار التي جاء بها النبي – صلى الله عليه وسلم – تدل على أنه لم يأت بها من عنده، وإنما تلقاها من عند الله تعالى.

ويزيد من قوة دلالة هذا الدليل أن النبي – صلى الله عليه وسلم – ربما كان يخطئ في بعض ظنونه واجتهاده، كما وقع في حادثة تأبير النخل وغيرها[٢٨٥]، ومع ذلك كله فإنه لم يخطئ أبدًا في أي خبر من أخباره عن المغيبات[٢٨٦].

بل إن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان عاجزًا عن معرفة حقيقة ما يدور بين الخصوم الذين يختصمون إليه، وقال: "إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو فليتركها"[٢٨٧]، فمن كان حاله كذلك، فكيف يقدم على الإخبار بتلك المغيبات الكثيرة الواسعة بلغة جازمة وصريحة؟!! ولو كان إخباره عن المغيبات مأخوذًا عن الجن أو غيرهم، لماذا لم يستعن بهم في معرفة حال الخصوم الذين يتحاكمون إليه، بل كان يصرح أمام الملإ بأنه لا يعلم حالهم؟!!

النوع الخامس: الإعجاز بالقرآن الكريم، والمراد بهذا الدليل أن النبي – صلى الله عليه

---

(٢٨٥) أخرجه مسلم، رقم (٢٣٦١).

(٢٨٦) انظر النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٤).

(٢٨٧) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٨)، ومسلم، رقم (١٧١٣).

وسلم – حين ذكر أنه مرسل من عند الله إلى الناس جميعًا جاء بكلام من جنس كلام الناس، وذكر أن الله أنزله إليه، وجعله دليلا على صـــدقه، وجعل علامة ذلك أنه لا أحد من الإنس والجن يستطيع أن يأتي بمثله في بلاغته، وبيانه، وفصاحته، وإتقانه، ومضمونه، وأعلن التحدي على ذلك، وحث الناس على معارضــته، وقرعهم، ووبخهم، فلم يســتطع أحد منهم، ولا من الجن أن يأتي بما ينقض ذلك التحدي، ولا أن يخرج دليلا يثبت به أن ما جاء به النبي – صلى الله عليه وسلم – ليس من كلام الله.

فإذا كان العقلاء من الناس يعلمون أن شـــرط كل حجة ألا تعارض بما يبطل حقيقتها ومدلولها، فإن النبي – صـلى الله عليه وسـلم – أتى إلى الناس بحجة ظاهرة بينة، وطالبهم بأن ينقضـــوها، وكان خطابه لأهل الفصـــاحة والعلو في البلاغة منهم، ولكنهم مع ذلك عجزوا عجزًا مطبقًا، وأحجموا عن الإقدام على ما تحداهم به، فإذا كان النبي – صلى الله عليه وسلم – من جنس البشـر ويملك من الصـفات ما يملكون، ولم يخرج في قدرته العقلية والجسـدية عن القدرات التي يعرفونها، فكيف أمكنه أن يأتي بكلام من جنس كلام البشر، ويعجز كل الإنس والجن عن الإتيان بمثله، مع تكرار التحدي عليهم؟!!

ودلالة القرآن على صـــدق النبي دلالة ابتدائية موجبة، وليســـت دلالة قائمة على مجرد التحدي للمخالفين بالمعارضة، ومعنى هذا أن الأصل في دلالة القرآن على ثبوت صدق النبي أنه بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في البيان والفصـــاحة، وخرج بذلك عن مقدور الجن والإنس، وهذا القدر ثابت للقرآن منذ نزوله، وهو متحقق فيه، ســواء وقع التحدي به، أو لم يقع، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: "والقرآن إنما تحداهم لما قالوا: إنه افتراه، ولم يتحدهم به ابتداءً"[٢٨٨].

وهذا يعني أن المعنى المحوري في دلالة القرآن على صـــدق النبوة ابتدائية داخلة في حقيقته ومضمونه، وأن عجز الناس بعد تحديهم ليس إلا لإظهار دلالة القرآن على صدق النبوة.

وهذا الدليل – أعني الإعجاز بالقرآن – هو أصـــل الأدلة التي تقوم عليها نبوة النبي –

(٢٨٨) النبوات ، ابن تيمية (٢/٧٩٤) .

صلى الله عليه وسلم – والأساس الذي تعتمد عليه، والبرهان الذي تستند إليه، وقد أشار النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى هذا المعنى في قوله: "ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي ما مثله آمن عليه البشـــر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة"[٢٨٩].

ودلالة القرآن الكريم على صدق نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم – تقوم على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: استحالة أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – مصدر القرآن، والدلائل العقلية والتاريخية والحالية الدالة على هذا الأصل متعددة، ومنها:

الدلالة الأولى: أن القرآن تضمن أمورًا لا يمكن للرسول – صلى الله عليه وسلم – أن يأتي بها من عند نفســـه، ففي القرآن جانب كبير من المعاني النقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكاء، ولا للاســتنباط، ولا سبيل إلى العلم بها لمن غاب عنها بالتعلم، فقد جاء في القرآن عن الأمم السابقة بتفاصيل متعددة، وكذلك جاء فيه أخبار عن الوقائع التي وقعت في زمنه بما لم يشهده، ولم يخبره به أحد، كذلك الأخبار عن الأمور المستقبلية، وكل ذلك يخبر به النبي – صلى الله عليه وسلم – بلغة جازمة، ولفظ صريح.

فانظر – كما يقول محمد دراز – إلى عجيب شـــأن النبوءات القرآنية، كيف تقتحم حجب المســتقبل قريبًا وبعيدًا،وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتًا وتأبيدًا، وكيف يكون الدهر مصداقًا لها فيما قل وكثر، وفيما قرب وبَعُد؟

بل انظر إلى جملة ما في القرآن من النواحي الإخبارية، كيف يتناول بها محمد – صلى الله عليه وعلى آله وسلم – ما وراء حسه وعقله من أنباء ما كان، وما سيكون، وما هو كائن؟ وكيف أنه كلما حدثنا فيها عن الماضي صدقته شواهد التاريخ، وكلما حدثنا عن المستقبل صـــدقته الليالي والأيام، وكلما حدثنا عن الله وملائكته وشـــئون غيبه صـــدقته الأنبياء

---

(٢٨٩) أخرجه البخاري ، رقم (٤٩٨١) .

والكتب؟[٢٩٠].

الدلالة الثانية: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان أميًّا لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ولم يكن معروفًا بكثرة الأسفار والترحال والعلاقات مع الثقافات المختلفة، ومع ذلك فقد أتى في القرآن بعلوم ومعارف لا يمكن أن تكون متناسبة مع حاله المعرفي.

وزيادة في تجلية دلالة هذه المعاني على صدق نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم – وعمقها فإنه يقال: إن المصادر الأرضية التي يمكن أن ينقل منها النبي – صلى الله عليه وسلم – ما جاء به في القرآن لا تخلو من ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – اطلع بنفسه على تراث تلك الأمم ونقل عنها مباشرة.

وهذا قول غير صحيح ألبتة، فإن الثقافات التي يدعون أن النبي – صلى الله عليه وسلم – نقل عنها كتبت بلغات مختلفة، وهي متناثرة في بلدان متباعدة، فلو كانت دعواهم صحيحة لكان يجب أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – يعرف القراءة والكتابة، وكان يجب أن يكون عارفًا بلغات متعددة، ويعرف القراءة في آثار الأمم وبقاياها وكتاباتهم على الألواح والأحجار، وكان يجب أن يكون لديه مخزن كبير يحوي كتبًا وآثارًا وبقايا، وكان يجب أن يكون صاحب أسفار طويلة، وكان يجب أن يكون ذلك كله خافيًا على كفار قريش حتى لا يتعرفوا على مصادره التي يأخذ منها.

ولكن كل ذلك يتناقض مع ما هو ثابت بالقطع من حال النبي – صلى الله عليه وسلم – من أنه لم يكن يعرف الكتابة والقراءة، ولم يمارس التعلم في صغره، ثم إنه لو كان يعرف الكتابة والقراءة، فإن معرفة اللغة العربية لا تكفي للاطلاع على تراث الأمم السابقة، وإنما لا بد من معرفة عدد من اللغات، وهذا الأمر أشد مناقضة لحقيقة ما كان عليه[٢٩١].

---

(٢٩٠) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٣).

(٢٩١) انظر: دفاع عن القرآن، عبد الرحمن بدوي (٢٨).

ثم إن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يُعرف بكثرة الأسفار، ولم يخرج من بلده مكة إلا مرتين، إحداهما وهو صغير، والثانية كانت قصيرة جدًّا، ولا يمكن فيهما تحصيل العلوم التي حواها القرآن مع وجود حاجز اللغة(٢٩٢).

ويستحيل أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – اطلع على الكتاب المقدس، فإن أول ترجمة عربية للكتاب المقدس ظهرت بعد موت النبي – صلى الله عليه وسلم – بقرن من الزمان تقريبًا، ومن المعلوم أن الكتاب المقدس لم يكن متداولا بين الناس، ولم يكن يطلع عليه إلا أفراد من القسس، ولم يتح لعوام النصارى إلا بعد عصر الطباعة في القرن السادس عشر الميلادي(٢٩٣).

وما أجمل ما قاله عبد الرحمن بدوي في تعليقه على من يقول: إن النبي – صلى الله عليه وسلم – نقل عن الحضارات السابقة: "لكي نفترض صحة هذا الزعم، فلا بد أن محمدًا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي، والأناجيل المسيحية، ومختلف كتب الصلوات، وقرارات المجامع الكنسية، وكذلك بعض أعمال الآباء اليونان، وكتب مختلف الكنائس، والملل والنحل المسيحية، هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب؟! وهو كلام لا برهان عليه.. إن حياة النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع على الأقل في مظاهرها الخارجية، ولا أحد قديمًا أو حديثًا يمكن أن يؤكد أن النبي محمدًا – صلى الله عليه سلم – كان يعرف غير العربية، إذن كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدعون؟!"(٢٩٤).

الاحتمال الثاني: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يطلع على تلك الحضارات

(٢٩٢) انظر : النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (٧٠–٦٦) ، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين ، منقذ السقار (٧٧–٦١) ، وهل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى ، سامي عامري ، وهو من أوسع البحوث وأدقها في مناقشة هذا الجنس من الادعاءات .

(٢٩٣) انظر : هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى ، سامي عامري (٨٧) ، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين ، منقذ السقار (٦٤) .

(٢٩٤) دفاع عن القرآن (٢٨) .

بنفسه، وإنما كان هناك من يعلمه، وينقل له أخبارها.

ولكن هذا القول غير صـــحيح أيضًـــا، وكل من ادعاه لم يســـتطع أن يقيم عليه برهانًا صادقًا، والتاريخ مفتوح أمام الناقدين، فليقدموا لنا دليلهم الصادق إن كانوا صادقين.

إن النبي – صـــلى الله عليه وســـلم – لم يُعرف عنه أنه جالس العلماء في الأديان، وفي التاريخ الإنساني في حياته، ولم يعرف أنه جالس أهل المعرفة في هذا الشأن وتعلم منهم.

وأكثر الأمثلة التي يعتمدون عليها في إثبات هذه الدعوى: ما نقل عنه – صـلى الله عليه وســـلم – من أنه رأى بحيرا الراهب في الشـــام، ولكن الاعتماد على هذه الحادثة في غاية التهافت، فهي أولا حادثة مشـكوك في صـحتها، وقد ذهب عدد من العلماء إلى تضـعيف إسنادها، وعلى القول بصحتها، فإن ذلك لا يدل على صحة دعواهم؛ لأن القصة ليس فيها أن بحيرا علم النبي شيئًا، وإنما غاية ما فيها أنه أعلن عن نبوته، ثم إن اللقاء لم يكـــن سرًّا، بل كان أبو طالب عـــم النبي – صلى الله عليه وسلم – مـعه، ثم إن اللقاء كان قصـــيرًا جدًّا، فكيف يمكن أن يتعلم فيه النبي – عليه الصلاة والسلام – كل تلك الأخبار والعقائد؟![٢٩٥].

الاحتمال الثالث: أن الأخبار التي تضـــمنها القرآن كانت منتشـــرة في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – وأنه نقلها من محيطه.

ولكن هذا الادعاء غير صـــحيح؛ لأن المعروف من حال العرب أنهم ليســـوا أصـــحاب علوم، وليس لديهم اهتمام بالتعلم والبحث والتنقيب، وخاصـــة العلوم الدقيقة المتعلقة بتاريخ الأمم وتراثهم وآثارهم.

ثم إنها لو كانت منتشـــرة عندهم، فلماذا لم يقدموا الدليل الذي يثبت ذلك؟ ســـواء كان من الكتب والصـحف، أو من الرجال والنقلة، فإنهم في معارضـتهم لدعوة النبي – صـلى الله عليه وسلم – اقتصروا على مجرد الادعاء بأن ما جاء به من أساطير الأولين، ولكنهم لم يقدموا

---

(٢٩٥) انظر في نقض الاستدلال بهذه الحادثة وغيرها : النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (٨٢–٦٧) ، وهل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى ، سامي عامري (٤٢١–٣٨٥) والوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده ، محمود ماضي (١٥٦–١١١) .

دليلا على ذلك، ولو كان لديهم ما يمكن به إثبات صـــحة هذه الدعوى لبادروا إلى إظهاره وإبرازه.

مما يدل على أنهم لم يكونوا يملكون دليلا على قولهم، وإنما هي دعوى مجردة: أنهم اضطربوا في وصـف حال النبي – صـلى الله عليه وسـلم – فتارة يقولون: كذاب، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون: سـاحر، وتارة يقولون: شـاعر، وتارة يقولون: كاهن،، وتارة يقولون: علمه معلم من البشـــر، وتارة يقولون: نقله من أســـاطير الأولين، وهذا الاضـــطراب دليل على أنهم لا يملكون حجة بينة واضحة، وإنما هي ادعاءات مجردة.

ومما يدل على ذلك: أن النبي – صـلى الله عليه وسـلم – حين أخبرهم بالإسـراء والمعراج – وهما من الأمور التي قيل: إنهما منقولان من الأمم الســـابقة – لم يدع أحد منهم أنه نقل ذلك عن أمة من الأمم، ولو كان ذلك معلومًا عن أمة من الأمم؛ لبادروا إلى إظهاره، واتهموا النبي – صلى الله عليه وسلم – بالسرقة والنقل.

وقد أقر بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يطلع على شيء من التراث السابق عليه، ولم يتلقَ ما جاء به عن غيره من البشـر عدد من غير المسـلمين، يقول هنري دي كاسـتري – أحد المستشرقين –: "ثبت أن محمدًا لم يقرأ كتابًا مقدسًا، ولم يسترشد في دينه بمذهب متقدم عليه"[٢٩٦]، ويقول المسـتشـرق الإنجليزي لاينتز: "بقدر ما أعرف من دِينَي اليهود والنصـارى أقول: إن ما علمه محمد ليس اقتباسًا، بل قد أوحى إليه ربه، ولا شك في ذلك"[٢٩٧].

فإذا بطلت هذه الاحتمالات لم يبق إلا أن هناك من علم النبي – صلى الله عليه وسلم – من غير المخلوقين، وأطلعه على قصة الخلق، وقصص الأمم السابقة، وأوحى إليه تلك العقائد والتشريعات، وهو الله العليم الخبير.

الدلالة الثالثة: أن القرآن تظهر فيه مشـاهد كثيرة تدل على أن النبي – صـلى الله عليه وسـلم – كان مجرد متلق للقرآن، ومبلغ له عن غيره، وأنه – صـلى الله عليه وسـلم – ليس له

---

(٢٩٦) قالوا عن الإسلام ، عماد الدين خليل (١٣٣) .

(٢٩٧) المرجع السابق (١٠٨) .

فيه إلا الوعي والحفظ، ثم النقل والتبليغ، ثم البيان والتفسير، ثم التطبيق والتنفيذ.

فالقرآن يصـــفه بأنه مجرد مبلغ كما في قوله – تعالى –: {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ}[يونس:١٥]، فلو كان النبي – صلى الله عليه وسلم – كاذبًا في دعواه؛ لنسب القرآن إلى نفسه، فهو ذلك الكلام البليغ الفصيح المبهر، والذي نعرفه من عادة الناس أنهم يحرصون على الفخر ونسبة الأمور النبيلة العالية إليهم، "أما أن أحدًا ينسب إلى غيره أنفس آثار عقله، وأغلى ما تجود به قريحته، فهذا ما لم يلده الدهر بعد"[٢٩٨].

والقرآن يصور للناس بأن الوحي ينزل إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – بواسطة جبريل، فجبريل هو الواسطة بين الرسول وبين الله في الوحي، فلو كان النبي – صلى الله عليه وسلم – كاذبًا مخادعًا – وحاشاه – فلماذا يجعل بينه وبين الله واسطة؟!! ولماذا لم يدعِ أنه يتلقى القرآن مباشرة من الله؟! ولماذا لم يدعِ أنه يخاطب الله من غير توسط أحد؟! أليست هذه الأحوال أعلى في المنزلة والمكانة لو كان يبحث عنها حقًّا؟!

ومن يتأمل آيات القرآن يجد أنه يصور النبي – عليه الصلاة والسلام – عبدًا ضعيفًا بين يدي الله لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، ولا يستطيع أن يغير من الأمر شيئًا، وأنه يستغفر الله ويستهديه في كل أحواله، كما في قوله – تعالى –: {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ}[يونس:١٥]، فالقرآن الكريم يتكرر فيه التصريح بأنه – عليه الصلاة والسلام – بشر مثل سائر البشر، ليس عليه إلا البلاغ، ولا يملك شيئًا من الخزائن، ولا يزعم لنفسه ملكية تغاير صفة الإنسانية، كما في قوله – تعالى –: {قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[الأعراف:١٨٨]،

---

[٢٩٨] النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٧).

وفي قوله – تعالى –: {قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ} [الأنعام: ٥٠].

والتصدير في الآيات السابقة بعبارة "قل" متضمن لمغزى لطيف يفهمه العاقل اللبيب، وهو توجيه الخطاب للرسول، وتعليمه ما ينبغي أن يقول، فهو مجرد مبلغ لما يوحى إليه، ولذلك تكررت عبارة "قل" في القرآن أكثر من ثلاثمائة مرة؛ ليكون القارئ على ذكر بأن محمدًا – عليه السلام – لا دخل له في الوحي، فلا يصوغه بلفظه ولا يلقيه بكلامه، وإنما يلقى إليه الخطاب، فهو مخاطب لا متكلم، وحاكٍ لما سمعه، لا معبر عن شيء يجول في نفسه[٢٩٩].

والقرآن يصور النبي – صلى الله عليه وسلم – بأنه لا يعلم الغيب ولا يدري عن المستقبل، ويظهر فيه عدم علم النبي بما سيأتي في المستقبل، وبما سيحصل له في ذاته، كما في قوله – تعالى –: {قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [الأعراف: ١٨٨].

وهذه شواهد ظاهرة على أن القرآن ليس من عند النبي – صلى الله عليه وسلم – فلو كان من عنده لماذا يظهر خلوه من العلم؟!! أتُراه لو كان يتحامى الكذب حين يتحاماه دهاءً، أو سياسة، أو خشية أن يكشف الغيب قريبًا أو بعيدًا عن خلاف ما يقول، فما الذي كان يمنعه أن يتقول ما يشاء في شأن ما بعد الموت، وهو لا يخشى من يراجعه فيه، ولا يهاب حكم التاريخ عليه، لا جرم أن الذي منعه من ذلك أنه يعلم أنه مرسل من عند الله، وأنه سيسأل عن كل أفعاله: {فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ} [الأعراف: ٦][٣٠٠].

ولم يكتف القرآن بذلك، بل إنه يوجه العتاب الصريح للنبي – صلى الله عليه وسلم – كما في قوله: {عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ

---

(٢٩٩) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٥)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٠-٢٩).

(٣٠٠) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٦-٣٤).

الْكَاذِبِينَ} [التوبة:٤٣]، بل إن القرآن يوجه إليه العتاب الشديد ولمن معه من الصحابة الذين أشاروا عليه بأن يأخذ الفدية من أسرى بدر، فوجه إليهم القرآن خطابًا منذرًا ومتوعدًا، وحين انشغل النبي - صلى الله عليه وسلم - بكبراء قريش عن بعض ضعفاء المسلمين جاء إليه العتاب في القرآن، كما قوله - تعالى -: {عَبَسَ وَتَوَلَّى ** أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى ** وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى} [عبس:١-٣].

وأشد من هذا أن القرآن يوجه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - الإنذار والتهديد، كما في قوله - تعالى -: {إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا} [الإسراء:٧٥].

ومن خلال هذه الشواهد المتعددة يظهر بجلاء أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليس له من القرآن شيء، وأنه مجرد مخلوق ضعيف بين يدي ربه ومولاه يبلغ عنه ما يوحيه إليه إلى الناس(٣٠١).

الدلالة الرابعة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان حين ينزل عليه الوحي في أول أمره يتلقفه متعجلا، فيحرك به لسانه وشفتيه طلبًا لحفظه، وخشية من ضياعه من صدره، ولم يكن ذلك معروفًا من عادته في تحضير كلامه العادي، لا قبل النبوة ولا بعدها، ولا كان ذلك من عادة العرب، فلو كان القرآن منسجمًا مع معين نفسه لجرى على سنة كلامه وكلام العرب، ولكان له من الروية والأناة الصامتة ما يكفل له حاجته من إنضاج الرأي، وتمحيص فكره، ثم إنه جاءه الأمر صريحًا في القرآن بعدم فعل ذلك، وأُبقي كما هو في القرآن من غير تغيير أو إخفاء(٣٠٢).

الدلالة الخامسة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كانت تمر به أحوال عظيمة، وأحداث كبيرة، تهد كواهل الرجال، وتؤثر في نفوسهم وأمزجتهم، ومع ذلك كله لم يظهر من ذلك شيء في القرآن.

---

(٣٠١) انظر : النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (٢٧-٢٤) ، ومباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح (٣٢) .

(٣٠٢) انظر : النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (٣٤ ، ٨٩) .

فقد ابتلي النبي – صلى الله عليه وسلم – بموت زوجته وعمه الذي كان يحميه من أعدائه في عام واحد، وكلنا يعلم كم كان حزنه في ذلك العام، وكذلك مات كثير من أبنائه وأقاربه وأصحابه بين يديه، وحزن عليهم حزنًا شديدًا، ولا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث[303].

وأبلغ من ذلك أن النبي – صلى الله عليه وسلم – اتهم في عرضه، ونشر المنافقون واليهود الخبر في الآفاق، وهذا الاتهام من أعظم ما يمكن أن يصاب به الإنسان العاقل، ومن أشد ما يمكن أن يبتلى به الرجال الكرماء، ومع ذلك بقي النبي – صلى الله عليه وسلم – شهرا لا يدري ما الحقيقة، ولم ينزل عليه الوحي فيكشفها له، فمن ذا الذي لا يدرك أن ذاك الشهر الذي تصرم على تلك الحادثة كان أثقل عليه من سنين طويلة، بعد أن خاض المنافقون في عرضه الشريف خوضًا باطلا؟! فما بال النبي – صلى الله عليه وسلم – الذي خيم عليه الشك والقلق يظل شهرًا كاملا صامتًا ينتظر، واجمًا يتربص، حتى نزلت عليه آيات من الوحي تبرئ أم المؤمنين؟! وما باله لا يسير إلى التدخل في أمر السماء فيرتدي مسوح الرهبان، ويطلق البخور، ويأتي بكلام يبرئ فيه زوجته؟![304].

فهذه الدلالات وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن القرآن لا يمكن أن يكون مصدره من عند النبي – صلى الله عليه وسلم –.

الأصل الثاني: ثبوت عجز الجن والإنس عن الإتيان بمثل القرآن، فإن النبي – صلى الله عليه وسلم – أتى إلى الناس بالقرآن باعتباره دليلا من عند الله – تعالى – على صدق نبوته، ولم يكتف بذلك، وإنما أعلن التحدي لكل من هو مكذب له بأن يعارض القرآن، أو أن يأتي بمثله، وكرر التحدي على ذلك في مواطن عديدة في القرآن، وفي أزمنة مختلفة من نزوله.

وهذا التحدي من أعظم ما يكشف عن الدلالات العقلية الدالة على صدق النبي –

(٣٠٣) انظر : المدخل لدراسة القرآن ، محمد عبد الله دراز (١٨١) .

(٣٠٤) انظر : مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح (٣٧) ، وانظر دلالات أخرى تدل على أن القرآن لا يمكن أن يكون من عند النبي – صلى الله عليه وسلم –: النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، فهو مؤلف لأجل ذلك .

عليه الصلاة والسلام - وقد تفنن علماء الإسلام في الكشف عن المضامين العقلية التي يدل عليها التحدي بالقرآن، وتوسعوا في توضيح مكوناته الاستدلالية بأساليب متعددة، وأثبتوا أن التحدي قد بلغ كل العرب، وأنهم مع ذلك عجزوا عن معارضته مع كثرة عددهم، وطول الزمن الذي أتيح لهم، وقوة فصاحتهم.

وفي بيان شيء من الدلالات التي تضمنها التحدي بالقرآن يقول الخطابي: "إن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه، وانقطعوا دونه، وقد بقي - صلى الله عليه وسلم - يطالبهم به مدة عشرين سنة، مظهرًا لهم النكير، زاريًا على أديانهم، مسفهًا آراءهم وأحلامهم، حتى نبذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأُريقت المهج، وقُطعت الأَرحام، وذهبت الأموال.

ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم، لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول، إلى الحزن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعله عاقل، ولا يختاره ذو لب، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأَحلام، ووفارة العقول والألباب، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع، والشعراء المفلقون، وقد وصفهم الله - تعالى - في كتابه بالجدل واللدد فقال - سبحانه -: {مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ}، وقال - سبحانه -: {وتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا}، فكيف كان يجوز - على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة - أن يغفلوه ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا صفحًا، ولا يحوزوا الفلج والظفر فيه لولا عدم القدرة عليه، والعجز المانع منه، ومعلوم أن رجلا عاقلا لو عطش عطشًا شديدًا خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرته ماء معروض للشرب، فلم يشربه حتى هلك عطشًا لحكمنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه، وهذا بين واضح لا يُشكل على عاقل"[٣٠٥].

وأما الجرجاني فإنه يتوسع في الحديث عن عجز العرب، ودلالته العقلية على صدق النبي - صلى الله عليه وسلم - فيقول: "فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب، وفي مثل قريش

(٣٠٥) بيان إعجاز القرآن ، الخطابي – ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – (٢١)

ذوي الأنفس الأبية، والهمم العلية، والأنفة والحمية، من يدعي النبوة، ويخبر أنه مبعوث من الله – تعالى – إلى الخلق كافة، وأنه بشير بالجنة، ونذير بالنار، وأنه قد نسخ به كل شريعة تقدمته، ودين دان به الناس شرقًا وغربًا، وأنه خاتم النبيين، وأنه لا نبي بعده، إلى سائر ما صدع به – صلى الله عليه وسلم – ثم يقول: وحجتي أن الله – تعالى – قد أنزل عليّ كتابًا عربيًا مبينًا، تعرفون ألفاظه، وتفهمون معانيه، إلا أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله، ولا بعشر سور منه، ولا بسورة واحدة، ولو جهدتم جهدكم، واجتمع معكم الإنس والجن، ثم لا تدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه، ويبينوا سرفه في دعواه، مع إمكان ذلك، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله، أو قريب منه.

هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته، ومن الذي ادعاه حدًّا تركوا معه أحلامهم الراجحة، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة، حتى واجهوه بكل قبيح، ولقوه بكل أذى ومكروه، ووقفوا له بكل طريق، وكادوه وكل من تبعه بضروب المكايدة، وأردوهم بأنواع الشر.

وهل سمع قط بذي عقل ومسكة استطاع أن يخرس خصمًا له قد اشتط في دعواه بكلمة يجيبه بها، فترك ذلك إلى أمور يسفه فيها، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز، وإلى أنه مغلوب، قد أعوزته الحيلة، وعز عليه المخلص؟! أم هل عرف في مجرى العادات وفي دواعي النفوس، ومبنى الطبائع أن يدعَ الرجل ذو اللب حجته على خصمه فلا يذكرها، ولا يفصح بها، ولا يجلي عن وجهها، ولا يريه الغلط فيما قال، والكذب فيما ادعى، ولا يدعي أن ذلك عنده، وأنه مستطيع له، بل يجعل أول جوابه له ومعارضته إياه بالتسرع إليه، والسفه عليه، والإقدام على قطع رحمه، وعلى الإفراط في أذاه؟! أم هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة، ولهم دين ونحلة، فيؤلب عليهم الناس، ويدبر في إخراجهم من ديارهم وأموالهم، وفي قتل صناديدهم وكبارهم، وسبي ذراريهم وأولادهم، وعدته التي يجد بها السبيل إلى تألف من يتألفه، ودعاء من يدعوه، دعوى له إذا هي أبطلت بطل أمره كله، وانتقض عليه تدبيره، ثم لا يعرض له في تلك الدعوى، ولا يشتغل بإبطالها مع إمكان ذلك، ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع؟! هل مثل هذا إلا مثل رجل عرض له خصم من حيث لم يحتسبه، فادعى عليه دعوى إن هي سمعت كان منها على خطر في ماله ونفسه، فأحضر بينة على دعواه تلك،

وعند هذا ما يبطل تلك البينة أو يعارضـــها، وما يحول على الجملة بينه وبين تنفيذ دعواه، فيدع إظهار ذلك، والاحتجاج به، ويضـــرب عنه جملة، ويدعه وما يريد من إحكام أمره وإتمامه، ثم يصـــير الحال بينهما إلى المحاربة، وإلى الإخطار بالمهج والنفوس، فيتطاوله الحرب، ويقتل فيها أولاده وأعزته، وينهك عشـــيرته، وتُغنم أمواله، ولا يقع له في أثناء تلك الحال أن يرجع إلى القاضي لخصمه، ولا إلى القوم الذين سمعوا منه وتصوروه بصورة المحق، فيقول: لقد كانت عندي – حين ادعى ما ادعى – بينة على فســـاد دعواه، وعلى كذب شـــهوده، قد تركتها تهاونًا بأمره، أو أنســـيتها، أو منع مانع دون عرضـــها، وها هي هذه قد جئتكم بها، فانظروا فيها، لتعلموا أنكم قد غررتم؟!

ومعلوم بالضرورة أن هذا الرجل لو كان من المجانين لما صح أن يفعل ذلك، فكيف بقوم هم أرجح أهل زمانهم عقولا، وأكملهم معرفة، وأجزلهم رأيًا، وأثقبهم بصيرة؟!!"[٣٠٦].

فهذه التوضيحات كافية في الكشف عن المضامين العقلية التي اشتملت عليها آيات التحدي بالقرآن في الدلالة على صدق النبي – عليه السلام – وهي مع ذلك تدل على أن دلالة هذا النوع من الأدلة ليســـت قائمة على مجرد عدم الإتيان بمثل القرآن فقط، وإنما تدل على أنها قائمة على إثبات العجز عن ذلك، فنحن لا نقول: إن القرآن كلام الله لأنه لم يأت أحد بمثله، وإنما نقول: إنه كلام الله لأنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله، ولأن كل المعارضين عجزوا عن فعل ذلك.

فعدم الإتيان بمثل الشيء له أسباب، منها: عدم القصد إلى ذلك، ومنها: الانشغال عن فعل ذلك بما هو أهم، ومنها: العجز عن فعل ذلك مع القصـــد والحرص عليه، وتلك التوضيحات تثبت بأن عدم الإتيان بمثل القرآن راجع إلى العجز مع القصد والحرص الشديد.

ونحن لا ننكر أن هناك كتبًا كثيرة لم يأت أحد بمثلها، ولكن ذلك لا يدل على أنها كلام الله، وأنها معجزة؛ لأننا لم نقم دليلنا على مجرد عدم الإتيان بالمثل، وإنما أقمنا دليلنا على ثبوت

([٣٠٦]) المرجع السابق (١٢١-١٢٠) ، وانظر مقالات أخرى في بيان الأوجه العقلية المضمّنة في التحدي بالقرآن : إثبات نبوة النبي ، أبو الحسن الزيدي (١٠٢) ، وإعجاز القرآن ، الباقلاني (٢٠) ، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ابن تيمية (٤٢٦/٥) ، والتحرير والتنوير ، الطاهر بن عاشور (٣٤٣/١) ، والنبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز (١٠٥) .

التحدي وكثرة التقريع به، وحرص من وُجّه التحدي إليهم، وبذلهم كل سـبيل إلى ذلك، ثم ثبوت عجزهم، فالدلالة التي نعتمد عليها دلالة مركبة وليست دلالة مفردة.

ونحن نطرد دليلنا ونقول: لو وجد كتاب حصل له مثل ما حصل للقرآن، فادعى صاحبه أنه منزل عليه من عند الله، ثم تحدى به العالمين على الإتيان بمثله، وعجزوا عن فعل ذلك، لقلنا: إن ذلك دليل على أنه صادق في دعواه، ولكن ذلك لم يحصل في الوجود ولن يحصل.

وليس المراد بالمثلية في التحدي بالقرآن أن يؤتى بكلام مطابق للقرآن في ألفاظه، وتراكيبه، ومبانيه، وترتيب كلماته، فإن العجز عن ذلك ليس خاصًّا بالقرآن، بل كل الكتب لا يمكن أن يؤتى بصورة مطابقة لها في كل ألفاظها وتراكيبها، بل لو وُجد ذلك لكان الكتاب نسخة من غيره، وإنما المراد بالمثلية المساواة للقرآن في الفصاحة، والبلاغة، وقوة البيان، ودقة الإحكام، وعلو المضامين بأي لفظ عربي آخر، أو المجيء بما هو أعلى منه في تلك الأمور.

ويوضح الجرجاني معنى التحدي بالقرآن، فيذكر أن التحدي بالقرآن: "كان إلى أن يجيبوه في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف، أو يقرب منه"[٣٠٧].

وعجز العرب الذين تحداهم النبي – صلى الله عليه وسلم – بالقرآن عن الإتيان بمثل القرآن دليل كافٍ على إثبات عجز من عداهم من الأمم؛ لأنه إذا عجز أهل الاختصاص عن شيء ما؛ ثبت عجز غيرهم من باب أولى، وهذه قاعدة مطردة في كل المجالات، فإن أي مجال عجز أهل الاختصاص فيه عن شيء ما، فذلك دليل على عجز غيرهم من باب أولى.

وثبوت عجز العرب، والناس لهم بالتبع دليل على أن القرآن خارج عن السنن المعهودة في الكلام، فالسنن الكونية جارية على أن الناس كلهم لا يمكنهم أن يطرد عجزهم عن معارضة كلام من جنس كلامهم إلا أن يكون خارجًا عن مقدورهم.

فالحجة إذن ليست منحصرة في عجز العرب فقط، وإنما هي قائمة على أن ذلك العجز دليل على خروج القرآن عن معهود الناس في كلامهم، وخرقه للسنن الكونية التي تحكم

(٣٠٧) الرسالة الشافية – ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – (١٤١) .

مسالك الكلام عندهم.

ولو أن رجلا جاء إلى قومه، وهم معروفون بالفصاحة، والبلاغة، والاشتغال بذلك، والتفاخر به، والتكثر بإنشاء الفاخر منه، وأتى بكلام خارج عن معهودهم في بلاغته وبيانه، وادعى أنه من عند الله، وتحداهم على المجيء بمثله، ووبخهم، وقرعهم، وحاربهم، فعجزوا عن الإتيان بمثله، لكان ذلك دليلا على أن ما جاء به من الكلام خارج عن السنن المعهودة المتعلقة بكلامهم، وأن ذلك كلام الله، ولكن ذلك لم يقع إلا للنبي – صلى الله عليه وسلم – .

خصائص أدلة نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم –:

حين كانت نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم – آخر النبوات وخاتمتها اتصفت الأدلة الدالة على صدقها بصفات تجعلها متميزة عن غيرها، وظاهرة لكل من نظر فيها ممن تأخر عنها في الزمن، وقد أجمل ابن القيم القول في خصائص أدلة نبوة النبي – عليه السلام – فقال: "الآيات والبراهين التي دلت على صحة نبوته وصدقه أضعاف أضعاف آيات من قبله من الرسل، فليس لنبي من الأنبياء آية توجب الإيمان به إلا ولمحمد – صلى الله عليه وسلم – مثلها أو ما هو في الدلالة مثلها، وإن لم يكن من جنسها، فآيات نبوته أعظم، وأكبر، وأبهر، وأدل، والعلم بنقلها قطعي؛ لقرب العهد، وكثرة النقلة، واختلاف أمصارهم وأعصارهم، واستحالة تواطئهم على الكذب، فالعلم بآيات نبوته كالعلم بنفس وجوده وظهوره وبلده، بحيث لا تمكن المكابرة في ذلك، والمكابر فيه في غاية الوقاحة والبهت، كالمكابرة في وجود ما يشاهده الناس، ولم يشاهده هو من البلاد والأقاليم والجبال والأنهار"[(٣٠٨)].

ويمكن أن نحدد أهم خصائص أدلة نبوة النبي – صلى الله عليه وسلم – فيما يلي:

الخصيصة الأولى: الكثرة، فدلائل نبوته – صلى الله عليه وسلم – تفوق من حيث الكثرة جميع دلائل النبوات السابقة عليه، فقد بلغت العشرات بل المئات، وقد ذكر عدد من

---

(٣٠٨) هداية الحيارى ، ابن القيم (٤٣٢) .

العلماء أنها بلغت نحوًا من ألف دليل[٣٠٩]، وهذه الكثرة لم تكن موجودة في النبوات السابقة، فإن من سبق من الأنبياء لم يكن له من الدلائل عدد كثير، وكان أكثرهم موسى – عليه السلام – وبلغت دلائل نبوته تسع آيات، كما أخبرنا الله عنها في القرآن.

يقول القرطبي: "إن نبينا محمدًا – صلى الله عليه وسلم – أتى من المعجزات، وجمع من الآيات ما لم يجمع أحد من الأنبياء قبله، ولم يعط أحد مثله، فكان لذلك أوضحهم دلالة، وأوسعهم رسالة"[٣١٠].

الخصيصة الثانية: التنوع، فدلائل نبوته – عليه الصلاة والسلام – لم تكن في مجال واحد، وإنما كانت في مجالات متعددة، فبعضها متعلق بالآفاق والأفلاك السماوية، وبعضها متعلق بالحوادث الأرضية، وبعضها حسي، وبعضها معنوي، وبعضها وقع وانتهى، وبعضها ما زال باقيًا، ونتيجة لسعة تنوعها تفنن علماء الإسلام في تقسيمها وتنويعها، وسلكوا في ذلك مسالك متنوعة.

الخصيصة الثالثة: الحفظ، فمع كثرة دلائل نبوته – عليه الصلاة والسلام – وتنوعها، فقد حفظت لنا ونقلت إلينا بطرق ثابتة وصحيحة، وهي متفاوتة في درجات الحفظ والنقل، فبعضها نقل إلينا بالتواتر القطعي، كما هو الحال في القرآن الكريم، وهو أعظم برهان على نبوته – عليه السلام – وبعضها نقل إلينا بطرق صحيحة ثابتة، لم تبلغ حد التواتر.

ونحن لا ننكر أن بعض ما نقل من دلائل نبوة النبي – عليه الصلاة والسلام – غير صحيح، ولم يثبت بسند قوي، ولكن علماء الإسلام بينوا ذلك، وكشفوا عن حاله.

الخصيصة الرابعة: الظهور والضخامة، فدلائل نبوته – عليه الصلاة والسلام – ظاهرة جلية، فهي من حيث حقيقتها لا تخفى على المطالع لها بأدنى نظر، ولا يحتاج إلى عناء وتفكر، فانشقاق القمر، وتفجر الماء من بين الأصابع، وتكثير الطعام وغير ذلك آيات ظاهرة جلية تدرك بالنظر المباشر؛ لكونها أحداثًا ضخمة واضحة في خرم السنن الكونية البينة

---

(٣٠٩) انظر : مقدمات المراشد في علم العقائد ، ابن خمير السبتي (٣٠٦) .

(٣١٠) إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم – جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام – (١٣٥) .

المعتادة.



المستوى الأول

دَلائلُ الإسلامِ





المادة الثالثة

أدلة صحة القرآن الكريم

أهداف مقررات المادة الثالثة من المستوى الأول:

١. أن يأخذ الدّارس فكرة عامة عن كتاب النبأ العظيم لدراز: مقاصـــده، وأهم المواضـــيع التي تناولها الكتاب.

٢. أن يطلع الدّارس على دلائل وبراهين على كون القرآن الكريم ليس مصدره بشريا.

٣. أن يدرك الدارس كون القرآن معجزة بلاغية.

مكونات المادة الثالثة

تتألف المادة الثانية في المستوى الأوَّل من مقررين أساسييْن، هما:

١. محاضرة مقاصد النبأ العظيم للأستاذ أحمد السيد.

٢. النبأ العظيم للدكتور محمد دراز.





دلائل أصول الإسلام

أدلة صحة القرآن الكريم

مقاصد كتاب النبأ العظيم

أ. أحمد السيد





– مقرر مرئي –





دلائل أصول الإسلام

أدلة صحة القرآن الكريم



كتاب النبأ العظيم



د. محمد دراز





– مقرر خارجي، كتاب النبأ العظيم والطبعة المعتمدة في البرنامج هي طبعة طيبة –



المستوى الأول

دَلائلُ الإسلامِ

المادة الرابعة

ضرورة الدين و محاسن الإسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

أهداف مقررات المادة الرابعة من المستوى الأول:

١. أن يتعرف الدارس على أهم الأصول التي يرتكز عليها الإيمان بالأديان.

٢. أن يدرك الدارس أنّ الدين والتعبد ضرورة فطرية ونفسية.

٣. أن يعي الدارس أهمية التدين فيضبط السلوك الإنساني ومراتب ذلك.

٤. أن يستنتج الدارس ويدرك المفاسد والبلايا التي ستواجهها البشرية في حال غياب الدين.

٥. أن يعرف الدارس المنهجية المعيارية لإثبات محاسن الدين الإسلامي.

٦. أن يقف الدارس على وجوه متنوعة لمحاسن الإسلام ومقاصده وأحكامه.

مكونات المادة الرابعة

تتألف المادة الثانية في المستوى الأوَّل من مقررين أساسييْن، هما:

١. الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان، للدكتور سلطان العميري.

٢. مقرر محاسن الإسلام – نظراتٌ منهجية، للأستاذ أحمد السيد.









الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان



د. سلطان العميري





الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان

لا بد من التأكيد ابتداءً على أن الإيمان بالأديان تابع للإيمان بوجود الله ومتأخر عنه في المرتبة والحدوث، وللإيمان بثبوت النبوات والوحي؛ فمن لم يكن مؤمنا بوجود الله وخلقه للكون، فلن يكون مؤمنا بالأديان ولا متبعا لها، فصحة الأديان ولزوم الأخذ بها يجب أن يكون بعد إثبات الوجود الإلهي والإيمان بخلقه للكون، ومن لم يكن مؤمنا بالله فإنه لا فائدة في الحديث معه عن الإيمان بالأديان؛ لكونه لم يحقق المرتبة الســـابقة على هذه المرتبة، وكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة الإيمان بالأديان إنما هي مبنية على الإيمان بوجود الخالق.

ويرتكز الإيمان بالأديان[٣١١] على سبعة أصول رئيسة:

الأصل الأول: أن التعبد لله ضرورة فطرية ونفسية:

ومعنى هذا الأصـــل: أن التعبد لله والخضـــوع له أمر ملازم للإيمان بوجود الله وخلقه للكون، فكل من آمن بوجود الله وبأنه الخـــالق للكون، فإنه يلزمه في ضرورة العقل أن يكون عابدا له وخاضعا لجلاله وكماله.

فلا يمكن تأسيس العبادة لله إلا بعد تأسيس الإيمان بوجوده سبحانه وخلقه للكون، فهـذا الإيمـان هو القـاعـدة التي يرتكز عليهـا التعبـد الـذي يقوم بـه المؤمنون لخـالقهم، وهي الأساس الذي يستند إليه كل ما يتعلق بتصرفات العباد اتجاه ربهم؛ فثبوته يستلزم ثبوت التعبد لله، وانتفاؤه يستلزم انتفاء التعبد لله، وفقدانه لمستنداته ومسوغاته.

وموجب ذلك: أن خلق الله للكون وتدبيره له يسـتلزم في ضـرورة العقل أن يكون الله الخالق للكون متصـفا بصـفات توجب أن يكون مسـتحقا لأن يخضـع الناس له، وأن يجتهدوا في التعبد له والسعي في مرضاته وتحقيق محابه واجتناب ما يبغضه.

يقول محمد عبدالله دراز في الكشـف عن هذا المعنى:"الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنســانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها، حتى إنه كما صــح أن يُعرف الإنســان بأنه حيوان مفكر أو أنه حيوان مدني بطبعه، يســوغ لنا كذلك أن نُعرفه بأنه حيوان متدين

[٣١١] المراد بالأديان هنا جملة ما يسمى دينا، وليس كل ما يسمى دينا، والمراد بها في هذا الفصل عموما دين الإسلام فقط، فنحن المسلمين لسنا معنيين بالدفاع عن الأديان الأخرى؛ لأننا نراها منحرفة، وإنما نحن معنون بالدفاع عن دين الإسلام فقط.

بفطرته"(٣١٢).

ويدل على صحة تلك الحقيقة أسس عديدة ترجع في مجملها إلى أساسين اثنين، هما اللذان يقوم عليهما استحقاق الله العبادة:

الأساس الأول: الاتصاف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه:

فإن إيمان الإنسان بخلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يؤمن الإنسان بأن الله لا حدود لقدرته وعظمته وعلمه وحكمته، وأن كماله مطلق لا نهاية له، وقد سبق في الفصل الأول إثبات ذلك.

ويستلزم أنه لا يمكن للعباد أن يحيطوا بكماله المطلق، فإن البشر لم يستطيعوا أن يحيطوا علما بالكون وما فيه من تفاصيل، وأدركوا عجزهم عن ذلك، واكتشفوا أنهم مع تطورهم العلمي والتقني لم يستطيعوا أن يصلوا إلا إلى معرفة جزء ضئيل جدا من الكون؛ فكيف يستطيعون الوصول إلى معرفة حقيقة خالق الكون ومصدره ومدبره؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أولى وأحرى.

وإيمان الإنسان بكمال الله المطلق يوجب عليه محبته وتعظيمه وإجلاله؛ لكون النفس الإنسانية مفطورة على محبة الكمال والخضوع للجلال، وكلما ازدادت هذه المعاني ازدادت موجبات المحبة والتعظيم، فإن الإنسان السوي في عقله وفطرته يجد من نفسه محبة للكمال وانجذابا إليه، وكلما ازداد الكمال ازدادت المحبة والانجذاب؛ فالكمال المطلق يوجب كمال المحبة والانجذاب.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم:"لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة،وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه،والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلا،ومن هذا شأنه،فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة،وإذا كان أحب الأشياء إليها، فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه.وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها،حتى لو فرض تجرده عن الأمروالنهي والثواب والعقاب واستفراغ

---

(٣١٢) الدين (٩٨).

الوسع، واستخلص القلب للمعبود الحق،ومن هذا قول بعض السلف:"إنه ليستخرج حبه من قلبي ما لا يستخرجه قوله"،ومنه قول عمر ــ في صهيب ــ:"لو لم يخف الله لم يعصه"، وقد كان هذا هو الواجب على كل عاقل"(٣١٣).

فمن أقر بأن الله هو الخالق للكون، ثم لا يقر بأنه مستحق للعبودية والمحبة والتعظيم، فهو متناقض مع العقل وقوانينه السليمة، ومتنافر مع طبيعة النفس الإنسانية.

الأساس الثاني: الإنعام المطلق:

فإذا كان الله هو الخالق للكون، فهذا يعني أنه المصدر الأول لكل ما يحدث في هذا الكون؛ فهو إذن المنعم الحقيقي، وهو الرازق الأول الذي لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، كما قال تعالى: {وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُون} [النحل:٥٣]، فكل النعم الظاهرة والباطنة، والحسية والمعنوية، والكبيرة والصغيرة، هي من الله وحده، وهو الذي أذن في إعطائها.

والإيمان بهذه المعاني يوجب على الإنسان المحبة لله والخضوع له؛ لأن النفس الإنسانية السوية مجبولة على المحبة لمن أحسن إليها والخضوع له، وكلما ازداد الإنعام ازدادت المحبة والتعظيم؛ فالإنعام المطلق يوجب المحبة المطلقة والانجذاب المطلق، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم:"ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله،وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان؛فتوجب شكرا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله؛فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى =كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين"(٣١٤).

فهذا الأساسان هما اللذان استحق الله بسببهما العبادة،وأوجبا أن يكون الإنسان خاضعا له، بل هما اللذان أوجبا على كل ما في الكون أن يكون خاضعا لله تعالى، كما قال سبحانه: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاء} [الحج:١٨].

---

(٣١٣) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٦).

(٣١٤) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٨).

ومن خلال هذين الأساسين يتبين أن وجوب التعبد لله والخضوع له راجع إلى أنه تعالى مستحق للعبادة، وليس راجعا إلى أن الله محتاج إلى عبادة الإنسان، ولا إلى أنه مفتقر إليها، ولا إلى أن الإنسان متفضل على الله بها، فكل هذه المعاني باطلة زائفة لا علاقة لها بمبدأ التعبد لله، كما قال تعالى على لسان موسى عليه السلام: {وَقَالَ مُوسَى إِن تَكْفُرُواْ أَنتُمْ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ} [إبراهيم:٨]، وكما قال تعالى: {إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} [الإسراء:٧]، وكما قال الله في الحديث القدسي الصحيح: "يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا"(٣١٥).

وكل من أقر بوجود الله وإنعامه المطلق، ولم يؤمن بوجوب العبودية له، فهو متناقض مع نفسه ومضطرب في مواقفه؛ فمن الممتنع أن يكون الإنسان مدركا للعظمة الإلهية وضخامة الإحسان الإلهي، ثم بعد ذلك يكون غير عابد له.

الأصل الثاني: أن التدين ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها:

وهذا الأصل متفرع عن الأصل السابق، فحين كان الإيمان بوجوب التعبد لله هو مقتضى الضرورة الفطرية والنفسية، فإن معنى ذلك أن يكون التدين ملازما للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها.

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد مكون أصيل في حياة الإنسان، وجزء جوهري لا ينفصل عن البنية الإنسانية، وأمر فطري ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها التاريخية، فلم يكن التدين أمرا طارئا على الحياة الإنسانية أو لاحقا عليها في التاريخ، وإنما هو موجود مع وجودها.

يقول أرنولد توينبي في الكشف عن هذه الحقيقة: "إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها؛ فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية"(٣١٦)، وفي تأكيد هذا المعنى يقول مارسيل رويي: "منذ أقدم العصور وجدت لدى البشر قناعات راسخة بوجود

---

(٣١٥) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

(٣١٦) تاريخ الإنسانية (١٩/١).

الإله، وهذه المعرفة مغروسة في جيناتنا"[٣١٧].

ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة قائلا:"إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية. وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية"[٣١٨].

ويعبر المفكر الإســـلامي مالك ابن نبي عن هذا المعنى بعبارة بليغة قائلا عن الدين إنه:"ظاهرة كونية تحكم فكر الإنســـان وحضـــارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها"[٣١٩].

ويسـأل الفيلسـوف الشـهير أجوسـت سـباتييه في كتابه "فلسـفة الأديان"نفسـه؛ فيقول:"لماذا أنا متدين؟ إني لم أحرك شفتي بهذا السؤال مرةإلا وأراني مسوقا للإجابة عليه بهذا الجواب، وهو: أنامتدين؛ لأني لا أستطيع خلاف ذلك؛ لأن التدين لازم معنويمن لوازم ذاتي"، يقولون لي: "ذلك أثر من آثار الوراثة أوالتربية أو المزاج"؛ فأقول لهم: "قد اعترضـــت على نفسـي كثيرابهذا الاعتراض نفسـه، ولكني وجدته يقهقر المسـألة ولايحلها، وأن ضـرورة التدين التي أشـاهدها في حياتي الشـخصـية أشـاهدها بأكثر قوة في الحياة الاجتماعية البشـرية، فهي ليست أقل تشبثا مني بأهداب الدين""[٣٢٠].

وهذا الاعتقاد هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية؛ فإن الإنسان في طبيعته كائن متسائل ومسـتفهم، وباحث عن الحقيقة والحكمة، فالشـعور بالسـببية، والتطلع إلى البحث عن الغاية أمور متجذرة في النفس الإنسـانية، لا تنفك عنها أبدا، وهذه الطبيعة تثير في نفس الإنسـان أسـئلة عميقة عن الوجود وطبيعته والغاية منه، وقد عبر بارتيلمي سـانت هيلير عن هذا المعنى فقال:"هذا اللغز العظيم الذي يسـتحث عقولنا: ما العالم؟ وما الإنسـان؟ من أين جاء؟ من صنعهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدأا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مســـتقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة العابرة؟

---

(٣١٧) تاريخ التفكر بالإله (٧).

(٣١٨) الدين، محمد عبدالله دراز (٨٢).

(٣١٩) الظاهرة القرآنية (٢٨).

(٣٢٠) الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٢)، وانظر مقالات أخرى في تأكيد ملازمة الدين للإنسان: بحوث في مقارنة الأديان، أحمد السايح (٣٣).

وما علاقتنا بهذا الخلود؟هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة"[٣٢١].

ويقول شاشاوان: "مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر علميا وصناعيا واقتصاديا واجتماعيا، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا؛ فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء _عظاما كنا أو متواضعين، خيارا كنا أو أشرارا_ يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لم؟ وكيف كان وجودنا؟ ووجود هذا العالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا"[٣٢٢].

وطبيعة هذه الأسئلة الوجودية وتجذر دوافعها في النفس الإنسانية تحدث في داخل الإنسان أنواعا من المشاعر العميقة: تحدث في داخله التعظيم لخالق هذا الكون الفسيح ومدبره، وتحدث الحب له؛ لكماله وإنعامه، وتحدث الخوف منه ومن الابتعاد عنه؛ لجلالته وعظمته، وتحدث في داخله التعلق به بالرجاء والأمل؛ لكمال قدرته وعلمه، وهذه المشاعر كلها مجتمعة تدفع بالإنسان إلى التعلق بالله، والتعبد له في كل الأحوال.

وقد تفسد دوافع تلك الأسئلة أو تضعف؛ فينحرف الإنسان عن العبودية لله إلى التعلق بآلهة أخرى في الكون، ولكن ذلك الانحراف في الجملة لا يخرجه عن دائرة التعبد، ولا عن الإقرار بالخالق للكون.

وهذا يدل على أن التدين في حياة المجتمعات الإنسانية إنما هو استجابة للضرورات العقلية والدوافع الداخلية(الفطرية) التي يجدها الإنسان في نفسه.

ويدل أيضا على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية منذ أول نشأتها.

وتدل أيضا على أن حصول التدين عند الإنسان لم يكن نتيجة دافع واحد فقط، وإنما هو نتيجة دوافع متعددة، كامنة في داخل الكيان الإنساني، تمثل جزءًا جوهريا من بنيته الأساسية.

يقول ابن تيمية في الإشارة إلى هذا المعنى:"معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف

---

(٣٢١) الدين، محمد دراز (٨٣).

(٣٢٢) المرجع السابق (٨٣).

والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولابدَّ لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون ضروريًا في النفوس"(٣٢٣).

بل يذهب ابن تيمية إلى أن إيمان النفس الإنسانية بالله أعظم وأعمق من إيمانها بالأمور الضرورية البدهية؛ حيث يقول:"أصل العلم الإلهي فطري ضروري،وإنه أشد رسوخا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي؛ كقولنا: "إن الواحد نصف الاثنين"،ومبدأ العلم الطبيعي؛ كقولنا: "إن الجسم لا يكون في مكانين"(٣٢٤).

ومع قوة دلالة الضرورة الفطرية على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية فإن النصوص الشرعية جاءت بتأكيد هذه الملازمة وتعزيزها؛ فقد دلت النصوص على أن الله فطر الناس على الإيمان به وعلى توحيده؛ كما قال تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون} [الروم:٣٠].

ودلت النصوص أيضا على أن الله أرسل الرسل للناس من أول نزولهم إلى الأرض؛ فقد أخبر الله تعالى آدم _وهو أبو البشر كلهم_ بأنه سينزل إليهم ما يبين لهم الحق؛ كما قال تعالى: {قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى} [طه:١٢٣]، وأخبر سبحانه بأنه بعث في كل أمة رسولا؛ كما قال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [النحل:٣٦]، وكما قال تعالى: {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِير} [فاطر:٢٤].

ولم يقتصر الأمر في الدلالة على ملازمة التدين للإنسان على الدلالة الفطرية العقلية والدلالة الشرعية، بل تضافرت معها الدلالة التاريخية أيضا، ومع أن هذه الدلالة ليست موثوقة بالدرجة الكافية، إلا أنها تصلح للاستئناس وإلزام المخالف المعتمد على نوعها؛ فقد توصل عدد من الدارسين إلى أن هناك شواهد تاريخية وأثرية من الأحافير وغيرها تدل على أن

---

(٣٢٣) درء تعارض العقل والنقل (١٣٦/٣).

(٣٢٤) مجموع الفتاوى (١٥/٢).

التدين ملازم لكل المجتمعات الإنســانية، وفي بيان هذا يقول المؤرخ بلوتارك: "من الممكن أن نجد مدنا بلا أسـوار، ولا ملوك، ولا ثروة، ولا آداب، ولا مسـارح، ولكن لم يَرَ إنســانٌ قط مدينة بلا معبد، ولا يمارس أهلها عبادة"(٣٢٥).

ويقول برجستون: "قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمعا لا دين له"(٣٢٦).

الأصل الثالث: أن الأصل في الديانة الإنسانية التوحيد للخالق:

إذا كان التدين ملازما للحياة الإنسـانية، فإن الأصـل في ذلك التدين هو التوحيد لله تعالى، ومعنى ذلك: أن البشرية في أول أمرها لم تكن تعرف تعدد الآلهة ولم تكن تتعبد إلا لإله واحد، وهو الله الخالق الرازق المدبر، والشــرك طارئ عليها وحادث بعد أن لم يكن؛ فآدم وأبناؤه ومن جاء بعدهم كانوا على التوحيد، ولم يقع الشــرك في الناس حتى زمن نوح عليه السلام(٣٢٧).

والأصــل المعتمد في علمنا بطبيعة الدين عند الأمم الأولى للإنســان يرجع إلى الخبر الصــادق المعتمد على الوحي؛ لأن تلك الأمم لم يبق من آثارها شــيء، وتعد قبل التاريخ الإنساني المعروف، فلا طريق مأمونا للعلم بحالهم إلا الخبر الإلهي.

وفي نصـوص القرآن والسـنة دلالات عديدة تدل على أن الأصـل في ديانة الإنسـان التوحيد وأن الشـرك طارئ عليها، ومن ذلك: إخبار النصـوص عن توحيد آدم، وأنه تاب إلى الله وأناب وأعلن العبودية له؛ كما في قوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيم} [البقرة:٣٧]، {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى} [طه:١٢٢].

وأخبرنا الله في القرآن أن الناس كانوا على دين واحد ثم اختلفوا؛ كما في قوله تعالى: {وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُون} [يونس:١٩]، وأخبرنا في الحديث القدســي أنهم كانوا على التوحيد، ثم انحرفوا عنه، فعن عياض بن حمار المجاشــعي أن النبي ﷺ قال: "قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:"إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ

(٣٢٥) دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أحمد عجيبة (٥٤).

(٣٢٦) منبعا الأخلاق والدين (١٢٣).

(٣٢٧) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦٠٣/٢٨).

كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا"(٣٢٨).

ويقول ابن عباس: "كَانَ بَيْنَ نُوحٍ وَآدَمَ عَشَرَةُ قُرُونٍ كُلُّهُمْ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْحَقِّ، فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ"(٣٢٩).

ومع دلالة النصوص الشرعية على إثبات تلك الحقيقة، فإن عددا من الدراسات التاريخية للحضارات القديمة توصلت إلى النتيجة نفسها، وهي تصلح للاستئناس وتأكيد الدلالات الشرعية لا للاعتماد عليها مستقلة، ومن أشهر علماء الأديان الذين ذهبوا إلى أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد: عالم الأديان المشهور لانج؛ فإنه ذهب إلى أن الإنسانية بدأت بالتوحيد، ثم طرأ الشرك عليها، وقد اعتمد على دراسات عدد من الباحثين قاموا بها على بعض المجتمعات البدائية، واستند إلى الأسس العقلية الفكرية كمبدأ السببية وغيره(٣٣٠).

وفي تأكيد أن التوحيد أصل الدين الإنساني يقول ماكس موللر ــ في كتابه أصل الدين وارتقاؤه ــ: "إن هذه الآلهة المجسمة ليست إلا تمثيلا طرأ على الإنسان بعد تلك الفكرة الطبيعية، وبناءً على هذا فقد ركع آباؤنا وسجدوا أمام الله الحق، حتى قبل أن يجسروا على الإشارة إليه باسم"(٣٣١)، وذكر "أن الناس كانوا في أقدم عهودهم على التوحيد الخالص، وأن الوثنية عرضت عليهم بفعل رؤسائهم الدينيين"(٣٣٢).

ويدل على صحة ذلك: أن طائفة الصابئة المندائيين يؤمنون بالتوحيد، وتصرح كتبهم المقدسة بالتوحيد لله تعالى في عبادته وخلقه، وقد أكد عدد من أبناء هذه الطائفة الباحثين بناء على ما عندهم من وثائق أن ديانتهم من أقدم الديانات الإنسانية المعروفة، إن لم تكن أقدمها، وينسبون كتابهم إلى آدم عليه السلام(٣٣٣)،وذكروا أن دين الصابئة المندائيين مما هو مدون في كتبهم يتلخص في أنهم يؤمنون بتوحيد الله واليوم الآخر، وبالحساب والعقاب والجنة

---

(٣٢٨) أخرجه مسلم، رقم (٧٣٠٩).

(٣٢٩)أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/٥٤٦).

(٣٣٠) انظر: الاجتماع الديني، الخشاب (١٣٧)، والدين، محمد عبدالله دراز (١٠٤-١٠٥)، وانظر أقوالا أخرى لعلماء الأديان في تقرير هذا المعنى: العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٣٨).

(٣٣١) المستقبل للإسلام، محمد فريد وجدي (٥).

(٣٣٢) تفصيل آيات القرآن الحكيم، جول لابوم، مقدمة المترجم (٧).

(٣٣٣) انظر: المقدمة التي كتبها نعيم بدوي وعضبان رومي-وهما من الصابئة- لكتاب "الصابئة المندائيون"، الليدي دراوور(٢٠)، وانظر: الصابئون حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٨، ٦٦، ٧٤)، وتاريخ الصائبة المندائية، محمد عمر حمادة (٤١-٤٤).

والنار[٣٣٤].

وقد افتُتِحَ كتابهم المقدس بالتوحيد، فجاء في أوله "بأسماء الحي العظيم، مسبح ربي بقلب نقي،هو الحي العظيم، البصير القدير العليم، العزيز الحكيم، هو الأزلي القديم، الغريب عن أكوان النور، الغني عن أكوان النور، هو القول والسمع والبصر، الشفاء والظفر، والقوة والثبات، هو الحي العظيم مسرة القلب، وغفران الخطايا...مسبح أنت، مبارك، ممجد، معظم، موقر، قيوم، العظيم السامي...خالد فوق كلَ الأكوان، لا موت يدنو منه ولا بطلان، وأمامه الملائكة ماثلون، بأضويتهم يتألقون، ساجدين خاشعين، شاكرين مسبحين...الأول منذ الأزل. خالق كل شيء...هو الملك منذ الأزل، ثابت عرشه، عظيم ملكوته، لا أب له ولا ولد، ولا يشاركه ملكه أحد، مبارك هو في كل زمان، ومسبح هو في كل زمان، موجود منذ القدم، باق إلى الأبد، قال للملائكة:"كوني"؛ فكانت، بقوله ملائكة النور كانت"[٣٣٥].

وليس المقصود من نقل هذا النص التأييد لكل ما فيه، وإنما المقصود الاستدلال على أن توحيد الله في عبادته وخلقه للكون كان معروفا عند ديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ الإنساني.

ونحن نقر أن كثيرا من الدراسات الأنثربويولوجية أثبتت أن عددا من الحضارات الإنسانية المشهورة كانت مشركة تعتقد بتعدد الآلهة وتنوعها، كالحضارة الآشورية والبابلية والمصرية والهندية وغيرها[٣٣٦].

ولكن هذه النتيجة لا تقدح في النصوص الإسلامية ولا تشكل عليها؛ لأن الله تعالى أخبرنا بأن أكثر الأمم كانت على الشرك؛ كما في قوله تعالى: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِين} [الروم:٤٢]، وأخبرنا النبي ﷺ بأن عددا من الأنبياء لم يجدوا من أقوامهم استجابة كبيرة في دعوتهم؛ حيث يقول:"عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ"[٣٣٧].

---

(٣٣٤) انظر: المرجع السابق (٢١).

(٣٣٥) كنزا ربا (الكنز العظيم)، الكتاب المقدس عند الصابئة المندائيين (١)، وانظر نصوصا أخرى فيها التصريح بالتوحيد: الصابئة المندائيون، الليدى دراوور (٣٤٥، ٣٤٧)، والصائبة حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٠٠).

(٣٣٦) انظر: عظمة بابل، هاري ساكز (٣٧٧)، ومقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر (٢٢٧)، والحضارة المصرية القديمة، غوستاف لوبون (٤٦، ٤٧).

(٣٣٧) أخرجه البخاري، رقم (٥٧٠٥)، وغيره.

فما ثبت في تلك الدراسات ــ من كثرة الشرك في الحضارات السابقة وقلة التوحيد ــ مؤيد لأخبار الإسلام، وليس معارضا لها.

ثم إن البحث ليس في تحديد حجم الشـــرك والتوحيد، وإنما في تحديد أولية أحدهما على الآخر، وثبوت كون الشرك أكثر ليس دليلا على أنه كان الأول ظهورا.

الأصل الرابع: أن التدين مطلب إنساني لا يمكن الاستغناء عنه:

وهذا الأصـل نتيجة طبعية للأصـول السـابقة، فإذا كان التدين مقتضـى ضـروريا من مقتضـيات العقل والنفس، وكان لأجل ذلك ملازما للحياة الإنسـانية على مر عصـورها، فإن ذلك يدل بالضـرورة على أن الإنسـانية لا يمكن أن تسـتغني عن الدين في حياتها، وأن الدين مطلب جوهري من مطالب العيش.

فالإنســانية دائما في حاجة إلى التدين، وهي في كل أحوالها مفتقرة إليه؛ فالدين غذاء الروح، وبلسـم الحياة، ومسـكن النفس، ومصـدر الطمأنينة، ومنبع الراحة والسـكينة، فحاجة الإنسانية إليه فوق كل حاجة، وفاقتها إليه تعلو كل فاقة.

لا جرم أن حاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة ثانوية هامشية، إنها حاجة رئيسة أصيلة، تتصل بجوهر الإنسان، وتتداخل مع كيانه وروحه، وتتوغل في أغوار أعماقه.

وضــرورة التدين ليســت مقتصــرة على الفرد الإنســاني فقط، وإنما هي شــاملة للفرد والمجتمع معا؛ فكما أن الفرد الإنســـاني يعد التدين مطلبا جوهريا لحياته، فكذلك المجتمعات الإنسانية لا يصلح حالها، ولا يستقر وضعها ولا تتعــمق فيها المعاني الإنســانية وتشــيع في جنباتها المشاعر الروحية بين أفرادها إلا بالدين.

وما أجمل ما ذكره الأســتاذ عباس محمود العقاد في وصــف الحاجة إلى الدين؛ حيث يقول:"إن تجارب التاريخ تقرر لنا أصــالة الدين في جميع حركات التاريخ الكبرى، ولا تســمح لأحد أن يزعم أن العقيدة الدينية شيء تستطيع الجماعة أن تلغيه، ويستطيع الفرد أن يستغني عنه، في علاقته بتلك الجماعة، أو فيما بينه وبين ســـريرته المطوية من حوله، ولو كانوا من أقرب الناس إليه.

ويقرر لنا التاريخ أنه لم يكن قط لعامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى وأعظم من عامل الدين، وكل ما عداه من العوامل الأخرى في حركات الأمم، فإنها تتفاوت فيه القوة

بمقدار ما بينه وبين العقيدة الدينية من المشابهة في التمكن من أصالة الشعور وبواطن السريرة.

هذه القوة لا تضارعها قوة العصبية،ولا قوة الوطنية،ولا قوة العرف، ولا قوة الأخلاق، ولا قوة الشرائع والقوانين؛ إذ كانت هذه القوة إنما ترتبط بالعلاقة بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه، على تعدد الأوطان والأقوام.

أما الدين فمرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير إلى غير نهاية، بين آزال لا تحصى في القدم، وآباد لا تحصى فيما ينكشف عنه عالم الغيوب. وهذا على الأقل هو ميدان العقيدة الدينية في مثلها الأعلى، وغاياتها القصوى، وإن لم تستوعبها ضمائر المتدينين في جميع العصور.

ومن أدلة الواقع على أصالة الدين: أنك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين الجماعة المتدينة، والجماعة التي لا دين لها، أو لا تعتصم من الدين بركن مكين.

وكذلك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة، وفرد معطل الضمير، مضطرب الشعور، يمضي في الحياة بغير محور يلوذ به، وبغير رجاء يسمو إليه.

لهذا.. الفارق بين الجماعتين، وبين الفردين، كالفارق بين شجرة راسخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها! وقل أن ترى إنسانا معطل الضمير على شيء من القوة والعظمة، إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم، إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطل والحيرة"(٣٣٨).

والأدلة التي يمكن من خلالها إثبات صحة كون الدين مطلبا إنسانيا ملحا كثيرة متضافرة، ومن أهمها:

الدليل الأول: تقديم الإجابة الكافية عن الأسئلة الأولية الوجودية:

فالإنسان ليس كغيره من أنواع الحيوان؛ فهو كائن متسائل مستفهم باحث عن الحكمة والغاية، ومتأمل في الكون والوجود، وتحكم حياته أصناف من الروابط والعلاقات،

---

(٣٣٨) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (١٣).

تؤطرها حزم من المبادئ والقيم والأخلاق.

ولأجل هذا كانت حياته محاطة بأسئلة عميقة عن الوجود والغايات والحِكم، وليس من مصدر يمكن أن يجيب عن هذه الأسئلة بطريقة شاملة وشافية مثل الدين، ومن تلك الأسئلة: من أين أتى الوجود؟ وما الحكمة من وجوده؟ وما الغاية التي ينتهي إليها؟ ومن أين أتت الحياة في الوجود؟ ولماذا انقسمت الموجودات إلى أحياء وجماعات عاقلة وغير عاقلة؟ وما الحكمة من وجود الإنسان العاقل؟ ولماذا يجب عليه أن يلتزم الخير ويبتعد عن الشر؟ وما ضابط الخير وضابط الشر؟ وما المعاني التي نعتمد عليها في تحديد المبادئ الأخلاقية؟ وغيرها من الأسئلة الوجودية العميقة.

ولا يمكن للإنسان أن يخفي هذه الأسئلة من حياته، ولا يمكنه أن يقلل من أهيمتها وأثرها في معاشه، فليس له حلّ إلا أن يقدم لها جوابا واضحا بينا، وإلا أضحت حياته مضطربة تعيسة فاقدة للمعنى.

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا الحكم إنما هو على جملة الحياة وطبيعتها وليس حكما على كل فرد فرد من الناس، فلا شك أن بعض المؤمنين يعاني من اضطراب في حياته وقلق، ولكن الحديث ليس عن هذا الجانب وإنما عن جملة الحال والأمر الغالب وليس عن الأفراد.

وقد أقر عدد كبير من العلماء الملاحدة وغيرهم بأن هذه الأسئلة لا يمكن للعلم أن يجيب عليها، ولا يستطيع الإنسان أن يقدم لها جوابا من خلال البحث في المعمل[٣٣٩].

ومع أن جملة الأديان تقر أهمية الأسئلة المتعلقة بالحياة والمعنى، وتسعى إلى تقديم أجوبة عنها، فإن الدين الصحيح هو المصدر الوحيد الذي يقدم جوابا شاملا وكافيا على تلك الأسئلة، يشبع فيها نهم الإنسان وتفكره فيها.

الدليل الثاني: ضبط السلوك الإنساني:

من أقوى ما يميز الحياة الإنسانية عن سائر أنواع الحيوان أنها منضبطة بسلوك محدد وقانون شامل، والدين من أقوى العوامل التي تساعد على ضبط السلوك الإنساني على

---

(٣٣٩)انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

المستوى الشخصي وعلى مستوى التعامل مع الآخرين.

أما على المستوى الشخصي فإن الدين يساعد بشكل كبير جدا، وبصورة فاعلة على إحداث الاستقرار النفسي والروحي في الحياة الإنسانية، ويجعل الإنسان يشعر بالأمن النفسي الداخلي، ويعبر ابن القيم عن هذا المعنى بكلام لطيف رقيق؛ فيقول:"لا حياة له_قلب الإنسان_ ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا برضاه_الله_ وقربه والأنس به؛فبه يطمئن،وإليه يسكن،وإليه يأوي،وبه يفرح،وعليه يتوكل،وبه يثق، وإياه يرجو،وله يخاف،فذكره: قوته وغذاؤه،ومحبته والشوق إليه: حياته ونعيمه ولذته وسروره، والالتفات إلى غيره والتعلق بسواه داؤه، والرجوع إليه دواؤه، فإذا حصل له ربه سكن إليه، واطمأن به، وزال ذلك الاضطراب والقلق، وانسدت تلك الفاقة؛ فإن في القلب فاقة لا يسدها شيء سوى الله تعالى أبدا، وفيه شَعَثٌ لا يلمه غير الإقبال عليه، وفيه مرض لا يشفيه غير الإخلاص له وعبادته وحده"[٣٤٠].

وقد تكاثرت الدراسات العلمية الحديثة حول علاقة التدين بالصحة النفسية للإنسان وشعوره بالأمن الروحي، وتضافرت نتائجها على تأكيد أن للدين أثرا عميق التأثير في تحسين الصحة النفسية للإنسان، وفي تحقيق الأمن الروحي له، وكذلك ظهرت دراسات كثيرة حول أثر القيام بالشعائر التعبدية، كالصلاة والصيام والذكر وغيرها، وخرجت بنتائج تؤكد الأثر الإيجابي العالي لممارسة تلك الشعائر في تخليص الإنسان من الاضطرابات النفسية، كالقلق والعزلة والاضطراب النفسي والوسواس وغيرها[٣٤١].

وأما على مستوى التعامل مع الآخرين:

فإن الدين من أقوى العوامل التي تؤسس للوازع الداخلي، ذلكم الوازع الذي يعد بمثابة المراقب الدائم لتصرفات الإنسان وأعماله، سواء كان في مشهد من الناس والقانون أو لم يكن؛ فالإنسان الملتزم بالدين بصدق وإخلاص يعمل بالآداب والأخلاق؛ فلا يسرق ولا يغش ولا يخدع ولا يراوغ ولا يخون ولا يكذب، ويساعد الآخرين ويحسن إليهم ويعينهم بدافع

---

(٣٤٠) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (١/٧١).

(٣٤١) انظر: العلاقة بين مستوى التدين والقلق العام، صالح إبراهيم الصنيع، مجلة جامعة الملك سعود، العدد (١٤) (٢٠٧-٢٣٤)، والتدين والصحة النفسية، مصطفى كويلو، مجلة حراء، العدد (١٤) (٢٤-٢٩)، والكل مبتلى ولكن، نظرات في الحالة الإلحادية من الناحية النفسية، أبو حب الله، مجلة براهين (١/٤٦).

داخلي من نفسه وليس خوفا من القانون أو خشية من الناس أو هروبا من العقوبة الدنيوية ولا لأجل مصالح مادية عاجلة،فالأصل في الإيمان بالعقيدة الإسلامية أن الإنسان لا يساق إلى العمل سوق القطعان، ولا يدفعه إليه قهر حكومي ولا ضغط قانوني، ولا رقابة بشرية، وإنما يندفع إلى العمل بحافز من داخله وباعث من ذاته، ونتيجة إيمانه بالمراقبة الإلهية والجزاء الأخروي(٣٤٢).

وهذا البُعد له أثر كبير وعميق على تصرفات الإنسان مع الآخرين؛ فالمتدين بصدق لا يخون زوجته وشريكة حياته فيرتبط بغيرها، سواء علمت بذلك أو لم تعلم، والخادم لا يخون سيده، سواء علم بذلك أو لم يعلم، والعامل في الشركة لا يفرط في عمله وأمانته سواء علم بذلك مديره أو لم يعلم.

وقد أقر بهذا الأثر وأهميته عدد من المعادين للأديان والمحاربين لها؛ يقول فولتير ـ وهو من أشهر وأعتى من دعا إلى الثورة على الأديان ـ:"لو لم يكن الله موجودا لوجب اختراعه"، ويقول:"يجب أن نؤمن بالله حتى تكون زوجتي أكثر وقارا لي وخادمي أقل لصوصية"(٣٤٣)، ويعبر دوستويسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة؛ فيقول: "إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح"(٣٤٤)، ويقول جون لوك ـ وهو من أشهر المؤسسين للفكر الليبرالي في الغرب ـ: "لا يجوز أبدا التسامح مع من ينكرون وجود الله؛ ذلك أن الوعد والمواثيق والأقسام التي هي روابط المجتمع الإنساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد؛ ذلك أن استبعاد الله حتى لو كان بالفكر يحلّ كل شيء"(٣٤٥)، وهناك مقالات عديدة تؤكد على أن عدم الإيمان بالله يؤدي إلى انتهاك القوانين الأخلاقية وذوبانها في المجتمع(٣٤٦).

فإن قيل:"ولكننا نرى شعوبا كثيرة منتسبة إلى الأديان وفيها فساد كبير في أخلاقها وتعاملاتها"؛ قيل:"نحن لا ننكر ذلك، لأننا لا نتحدث عن الواقع، وإنما عن الأصول

---

(٣٤٢) انظر في اهتمام الشريعة بالوازع الذاتي: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور(١٤٩-١٣٥)،والعدالة الاجتماعية، سيد قطب (٧٠-٦٤)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٧٧-٧١).

(٣٤٣) انظر في هذه المقالات: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢) وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨).

(٣٤٤) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦).

(٣٤٥) رسالة في التسامح (١١٤).

(٣٤٦) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث ، عند الحديث عن دليل القيم والمبادئ .

والمنطلقات القابلة لتغيير أخلاق الشعوب والاتقاء بها، فلا شك أن أخلاق كثير من المسلمين مثلا تعاني من تدن كبير، ولكن ذلك ليس راجعا إلى أن دين الإسلام لا أثر له في الارتقاء بالأخلاق، وإنما لأن كثيرا من المسلمين لم يلتزموا بتعاليم الإسلام؛ نتيجة لمحاربة الدعاة، والتسلط عليهم وحبسهم والتضييق عليهم، ودعم وسائل الفساد وفرضها بالقوة".

الدليل الثالث: فتح آفاق الآمال الجميلة:

فالحياة الإنسانية لا تسلم من الكدر، ولا بد فيها من وقوع المنغصات والآلام والكرب والضيق؛ فيحتاج الإنسان إلى من يسليه في هذه الحياة، ويواسيه، ويخفف عنه تلك المصائب والمكدرات، ولا يقدم له التسلية والموالاة شيء مثل الدين أبدا، فوعود الدين وجزاءاته من أقوى ما يفتح للإنسان آفاق الأمل في الحياة ويضفي عليها المعاني المضيئة للمستقبل البعيد والقريب.

وتتلخص أهم الآمال التي يفتح الدين آفاقها للإنسان في أربعة أمور رئيسة:

الأمر الأول: اللقاء بالله والأنس به والاستزادة من التعرف عليه:

مع إيمان الإنسان بأن الله هو الخالق للكون، وأنه الذي أنشأه من العدم وأنه المدبر له، والمصرف لأحداثه، وأن عظمته لا حدود لها، وكماله لا يمكن البلوغ إليه، وجلاله تستحيل الإحاطة به، وإيمانه بأن الله هو مصدر كل نعمة وأساس كل خير في الدنيا، فإنه لا محالة سيشتاق إلى رؤية هذا الخالق الجليل والأنس به، وستكون أجمل لحظات حياته حين ينظر إلى خالقه، ويتحدث معه، ويسمع كلامه، ويزداد من المعرفة به، ولهذا كان أعظم نعيم أهل الجنة النظر إلى وجه الله الكريم، واللقاء به، ففي الحديث:"فَوَاللهِ مَا أَعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ"(٣٤٧).

وإيمان العبد بذلك يجعله في شوق دائم إلى لقاء الله، وتطلع مستمر إلى رؤيته وسماع كلامه وحديثه، وتيقنه بحصول ذلك له يحصّل في نفسه انشراحا واسعا وفرحا عارما؛ ولأجل هذا عزى الله المؤمنين؛ فقال:{مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم}[العنكبوت:٥]، قال القشيري معلقا:"لما علم سبحانه شدة شوق أوليائه إلى لقائه،

---

(٣٤٧) أخرجه مسلم، رقم (١٨١).

وأن قلوبهم لا تهدأ دون لقائه ضرب لهم أجلا موعدا للقائه تسكن نفوسهم"[٣٤٨].

وكان من دعاء النبي ﷺ:"وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم، والشوق إلى لقائك"[٣٤٩]، وجاء في بعض الآثار:"طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم أشد شوقا"[٣٥٠].

فلو لم يكن من الآمال التي يحصل الإنسان من إيمانه بالإسلام إلا هذا الأمل لكفى به، فأي أمل يمكن أن يكون أفضل من لقاء الله خالق الكون ومدبره؟! وأي مستقبل يمكن أن يكون أجمل من الاستماع إلى كلام الله وزيارته والقرب منه؟!

الأمر الثاني: اللقاء بالأحباب والمقربين:

فالإنسان في حياته لا بد أن يفقد أحدا من أحبابه والأعزاء على قلبه: أبيه أو أمه أو زوجه أو ابنه أو بنته أو صديقه، ولا بد أن يكون سمع بسيرة أناس عظماء صالحين مصلحين لم يظفر باللقاء بهم، كالأنبياء والرسل والصالحين من البشر وغيرهم، فتتحسر نفسه شوقا إليهم وحبا له.

ولكن حسرته تلك تخف، ويقل أثرها إذا علم أنه سيلتقي بهم في دار أخرى غير الدار الدنيا، حينها تنفتح أمامه آفاق الأمل، وتنشرح نفسه، ويهدأ روعه، وتخبو لوعته على الفراق ويزداد شوقه إلى الأحباب.

وهذه المعاني لا يجدها الإنسان في الإلحاد، ولا في المادية التي لا ترى للإنسان حياة غير حياته في الدنيا، وتقطع كل آماله، وتهدم كل تطلعاته، وتحطم جميع أمنياته.

الأمر الثالث: الظفر بالثواب:

فالمؤمن يعمل ويجتهد في هذه الحياة، ويقوم بالأعمال الخيرة ويلتزم بالمبادئ والقيم النبيلة، يصدق مع الآخرين، ويساعد المحتاجين، ويقدم المعونة لهم، ويسعى إلى إزالة الضرر عن الفقراء والمساكين، ويغامر في إنقاذ المضطرين، ويتصدق بماله ويبذل جهده ووقته.

ثم إن المؤمن كغيره من الناس تنزل به أنواع من المصائب والشدائد، كالأمراض

---

(٣٤٨) الرسالة القشيرية (٣٣٢)، وانظر: الداء والدواء، ابن القيم (٤٢٩).

(٣٤٩) أخرجه أحمد، رقم (١٨٣٢٥)، والنسائي، رقم (١٣٠٦)، وهو حديث صحيح.

(٣٥٠) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٠/٩٦)، وعبدالغني المقدسي في الترغيب في الدعاء، رقم (١٦).

والأحزان وفقدان المال أو المسكن أو أحد أعضاء جسده، فيصبر ويعلم أن كل ذلك مقدر من عند الله العليم الحكيم.

وهذه الأعمال الشريفة المؤمن موعود عليها بالجزاء الكثير والعطاء الوفير من الله العزيز الكريم، فانتظاره لهذا العطاء، وإيمانه بالحصول على الجزاء والثواب، يفتح في نفسه آفاق الأمل، ويضفي على حياته وروحه جمال انتظار الظفر بالمكافأة الكريمة من الرب الكريم، فتسعد نفسه ويطيب عيشه.

الأمر الرابع: تحقيق العدالة:

فالإنسان العاقل يرى في الحياة الدنيا أنواعا من الظلم وأصنافا من الجور والقهر، وتشاهد عيناه أناسا فقدوا الرحمة وعاثوا في الأرض فسادا؛ فقتلوا وصلبوا ونهبوا وهدموا، وتسمع أذناه عن صنوف من القتل، وأشكال من الوحشية التي يقوم بها أناس لا خلاق لهم.

وأصحاب النفوس السوية والعقول المستقيمة ينتظرون القصاص من أولئك المجرمين وتحقيق العدالة بين العالمين، والدار الدنيا لا تتحقق فيها هذه العدالة غالبا، فتبقى نفوسهم منتظرة لتحقق العدالة، وإعطاء كل ذي حق حقه.

ولكن المادية الملحدة تغلق جميع الأبواب أمام هذه المعاني الجميلة؛ فمن ظلم وقتل وسرق وأفسد في الأرض، فليس له رجعة أخرى يحاسب فيها على أفعاله، وليس وراءه مكان آخر يجازى فيه على إفساده، وعلى المظلومين والمقهورين أن ينسوا ما حلّ بهم، فليس لهم أي حق أو أمل في الحصول على حقوقهم أو القصاص من أعدائهم.

الأصل الخامس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح:

يقوم الإيمان المستقيم بالأديان على أن الدين الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح، وأن جميع مكونات الدين يجب أن تكون متسقة مع الضرورات العقلية ومقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية:"إن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئًا من الحق، ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه"[٣٥١].

ومن الأصول التي يُعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صدقها: التحقق من

---

(٣٥١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٩٦).

اتفاق مكوناتها أو اختلافها مع الضرورات العقلية، فإن ثبت تناقض بعضها مع المبادئ العقلية فهي باطلة بالضرورة؛ فالحق النازل من عند الله لا يصح أن يقع فيه ما يخالف الضرورة العقلية اليقينية؛ "فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان_الدين والعقل_ فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي،ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية"(٣٥٢).

فالتوافق بين مكونات الدين ومقتضيات العقل الضرورية دليل على صحة الدين، وصدوره عن الإله الحق، وسلامته من التحريف والتبديل، ووقوع التناقض بينها دليل على خطأ الدين، وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله تعالى، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعقل يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

الأساس الأول:أن كلا من الدين الصحيح والعقل الضروري داخل ضمن دائرة الحق،والحق لا يمكن أن يقع التناقض فيه؛ فالحق لا يتناقض أبدا، وإنما يصدق بعضه بعضا(٣٥٣)، فوقوع التناقض فيه يؤدي إلى ضياع الحقيقة وفقدان المعرفة، التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بانضباطها، فإنه لا يناقض الحق إلا بالباطل فقط، يقول ابن تيمية في بيان هذه الحقيقة:"الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة،بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية"(٣٥٤)، وحين ذكر امتناع التعارض بين الحجة النقلية القطعية والحجة العقلية القطعية علل ذلك بامتناع اجتماع النقيضين، حيث يقول:"وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال"(٣٥٥).

الأساس الثاني: أن تحقق التعارض بين العقل والنقل مناقض للمقصد الأولي من الدين؛ وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم،

---

(٣٥٢) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٣٥٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٢٩).

(٣٥٤) مجموع الفتاوى (٩/٢٧٩).

(٣٥٥) درء تعارض العقل والنقل (١/٧٩).

فكيف يخاطبهم بما تحيله عقولهم؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما فطرهم عليه من المبادئ العقلية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة، وفي بيان هذا الأساس ذكر ابن تيمية أنه يمتنع:"في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا ـ أي:"الأنبياء" ـ به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب، ويرتاب المصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم؛ فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النِّشاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب"(٣٥٦).

الأساس الثالث: أن الوحي المنزل أمر الناس بإعمال عقولهم، وحثهم أشد الحث على التأمل والتفكر والتعقل في آيات الله وأحكامه، وذم ووبخ من لم يعمل عقله، وهذا المعنى مشهور مستفيض في النصوص الشرعية، فلو كان العقل الصريح يمكن أن يناقض الدين الصحيح فكيف يأمر بإعماله؟! ويحث على اعتباره في النظر والاستدلال وبناء المواقف؟!.

ولأجل هذه الأسس وغيرها كان هناك تلازم بين مخالفة الدين الصحيح ومخالفة الضرورات العقلية؛ فكل ما خالف الدين فهو مخالف للضرورة العقلية، وكل ما خالف الضرورة العقلية فهو مخالف للدين.

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض فإنه لا محالة سيكون ظاهريا، فإما أن يكون ما نُسب إلى العقل غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وزيادة في تحرير البحث في العلاقة بين النقل والعقل، واستكمالا لبناء القانون العلمي المنضبط في تحديد العلاقة بينهما، ذكر عدد من علماء الإسلام أن العبرة في العمل بالأدلة

---

(٣٥٦) المرجع السابق (٧/٨٥)، وانظر: الموافقات، الشاطبي (٣/٢٠٨).

والبراهين وتحديد المقدم منها، ليست راجعة إلى وصف الدليل بكونه عقليا أو نقليا، وإنما هي راجعة إلى قوة الدليل وانضـــباطه، وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين العقل والنقل أربعة(٣٥٧):

الحال الأولى: أن يقع التـــعارض بين العـــقل القطعي والنقل القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم العقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم النقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين النقل الظني والعقل الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعقل لا يكون أمرا متحققا يعاب به الدين إلا بشرطين لا بد من توفرهما معا:

الأول: أن يكون الدين قطعيا في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العقل قطعيا في دلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشـــرطين، بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العقل غير قطعي في دلالته، فإن التعارض بينهما حـــــينئذ لا يكون معيبا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضـــين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإســـلام للعقل ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشـــرطان؛ فإن لم يفعل ــ ولن يفعل ــ فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل نقضها وتجاوزها.

(٣٥٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٩٧/١).

الأصل السادس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعلم الصحيح:

العلاقة بين الدين والعلم كالعلاقة بين الدين والعقل، سواء بسواء؛ وبناء عليه فإنه لا يمكن أن يتناقض الدين الصحيح مع العلم الصحيح، ويجب أن تكون جميع مكونات الدين متسقة مع الحقائق العلمية اليقينية، ومنسجمة مع مقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول محمد العثيمين: "لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن مع الواقع أبدا، وإذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارضة، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة لها، وإما أن يكون القرآن غير صريح في معارضته؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي، ولا يمكن تعارض القطعي أبدا"(٣٥٨).

ولأجل هذا فإن من الأصول التي يعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صحتها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو تناقضها مع الحقائق الكونية، فإذا ثبت تناقض بعضها مع تلك الحقائق فذلك دليل على بطلان الدين أو دخول التحريف فيه؛ لكون الحق النازل من الله لا يمكن أن يكون معارضا لما جعله الله حقيقة من حقائق الكون الثابتة، فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب المنزل والوجود الحقيقي، فلا يختلف نص ثابت عن الرسول وحقيقة وجودية أبدا، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية:"ما عُلم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما عُلم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول"(٣٥٩).

فالتوافق بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على صحة الدين في نفسه وصدوره عن الإله الحق، وسلامته من التحريف والتبديل والتدخل البشري، ووقوع التناقض بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على وقوع الخطأ في الدين ذاته وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعلم يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

الأساس الأول: أن كلا من الدين الصحيح والحقائق الكونية داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع فيه التناقض كما سبق بيانه، فالقرآن والكون كلاهما من عند الله

---

(٣٥٨) مجموع فتاوى الشيخ محمد العثيمين (٢/٦٨).

(٣٥٩) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/٣٩٥).

وفعله، وكلاهما موصوف بالحق؛ فقد أنزل الله القرآن بالحق؛ كما قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ} [البقرة:١٧٦]، وخلق الله الكون بالحق؛ كما قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ} [الأنعام:٧٣].

فلو أمكن التناقض بين الحق المنزل وبين الحق الكوني لأمكن اجتماع النقيضين، وهو أمر محال في العقل؛ فاستحال لأجل ذلك التناقض بين الدين الصحيح والحقائق الكونية.

الأساس الثاني: أن تحقق التعارض بين العلم الصحيح والنقل الصحيح مناقض للمقصد الأولي من الدين، وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما يتناقض مع واقعهم الذي يدركونه بالعلم اليقيني؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما يشهدونه من الحقائق الكونية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة.

لا جرم أن من يريد من الناس أن يصدقوه ويطيعوه يمتنع أن يذكر لهم ما يناقض الضروريات الوجودية التي يشهدونها في حياتهم، فإن حدوث ذلك أبعد شيء عن الحكمة وتمام العقل، والله سبحانه متصف بالحكمة البالغة والعلم التام، فلا يمكن أن يتصور في العقل أن ينزل أمورا دينية يقصد بها هداية الناس وهي في الوقت نفسه متناقضة مع الحقائق الكونية التي يشهدونها.

الأساس الثالث: أن الله سبحانه وتعالى أمر بالنظر في الكون وبالتأمل فيه والسير في أرجائه، كما قال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [العنكبوت:١٩_٢٠].

فلو كان الدين المنزل يتناقض مع الحقائق الكونية فكيف يأمر الله بالنظر فيها؟! أليس في ذلك دعوة مباشرة إلى كشف ما في الدين من خلل لو كان مناقضا للواقع؟!!

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والواقع القطعي خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض بينهما فإنه لا محالة سيكون ظاهريا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الواقع غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وإذا كانت العلاقة بين العقل والنقل مبنية على أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين

والترجيح فيما بينها ليس راجعا إلى وصـــف الدليل بكونه عقليا أو نقليا، وإنما بقوة الدليل وانضباطه، فإن هذه المنهجية منطبقة على العلاقة بين الدين والعلم، سواء بسواء؛ وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضـــها في العلاقة بين الدين والعلم التجريبي أربع:

الحال الأولى: أن يقـــع التعارض بين العـــــلم القطعي والدين القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين الظني، وفي هذه الحالة يقدم العلم القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة:أن يقع التعارض بين الدين القطعي والعلم الظني، وفي هذه الحالة يقدم الدين القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين الدين الظني والعلم الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعلم لا يكون أمرا متحققا يعاب به الدين إلا بشرطين لا بد من توفرهما معا:

الأول: أن يكون الدين قطعيا في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العلم قطعيا في ثبوته ودلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشـــرطين؛ بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العلم غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضـــين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإســـلام للعلم ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشـــرطان، فإن لم يفعل ــولن يفعلــ فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل إبطالها وتجاوزها.

الأصل السابع: يمتنع وقوع التعارض بين الدين الصحيح والعدل:

يعد العدل قيمة مطلقة لا تعرف الاســتثناء ولا التقييد، وهي أســاس القوانين وروح الأنظمة كلها، تحاكم إليها كل الوقائع في الوجود، وتوزن بميزانها، فهي الميزان المنضـــبط الذي

تعاير به جميع التصرفات والعلاقات الإنسانية.

والمراد بالعدل: هو إعطاء كل ذي حق حقه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا، والعادل هو الذي يعطي كل ذي حق حقه، ولا يظلم عنده أحد، وليس هو الذي يساوي بين كل الناس.

فالمعنى المعتبر في العدل هو أن يستوفي كل أحد حقه وما يستحقه سواء اقتضى ذلك أن يتساوى مع غيره أو لا.

ومن هذا التعريف يظهر الفرق جليا بين قيمة العدل وقيمة المساواة، فالعدل ليس هو المساواة بين الناس في مقدار ما يعطى لهم، وإنما هو الحفاظ على حقوق الناس وما يستحقونه بحسب جهدهم وطبيعتهم البشرية، وبحسب ما يقوم بهم من الأوصاف المختلفة، والله تعالى عدل ليس لأنه يساوي بين الناس فيما يعطيه لهم؛ وإنما لأنه يعطي كل ذي حق حقه من غير حيف ولا جور.

ولأجل هذا كان العدل قيمة مطلقة لا تقبل التخصيص ولا التقييد، فكل عدل محمود وكمال؛ لأنه منسجم مع جميع أحوال البشر المختلفة والمتنوعة، وأما قيمة المساواة فهي ليست قيمة مطلقة، فليس كل مساواة محمودة ولا كمالا، ولأجل هذا اتصف الله بالعدل ولم يتصف بالمساواة بين الخلق.

فالعدل صفة من صفات الله الجليلة، فهو سبحانه موصوف بالعدل في أفعاله، فأفعاله كلها جارية على سنن العدل والاستقامة، ليس فيها شائبة للجور والظلم، فهي دائرة بين الفضل والرحمة وبين العدل والحكمة[٣٦٠].

وقد نفى الله الظلم عن نفسه في مواطن عديدة في القرآن؛ قال تعالى: {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ} [آل عمران:١٨٢]، وقال تعالى: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ} [فُصِّلَت:٤٦].

وأخبر أنه حرم الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده في الأرض، فقال تعالى في الحديث القدسي الصحيح: "إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[٣٦١].

---

(٣٦٠) انظر: شرح نونية ابن القيم، محمد خليل الهراس (٢/٩٨).

(٣٦١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

وذكر أنه إنما أرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط والعدل، كما قال تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد:٢٥].

فهذه الدلائل كلها تدل على أن هناك تلازما ضروريا بين الدين الصحيح وبين العدل؛ فلا يمكن أن يكون في الدين الصحيح ما يناقض العدل، ولا يمكن أن يكون هناك أمر عادل ثم يكون مناقضا للدين الصحيح، يقول ابن القيم: "إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه"[٣٦٢].

وكل أمر ظهر فيه التناقض بين الدين والعدل، فلا بد أن يكون التناقض ظاهريا وليس حقيقيا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الدين غير صحيح، أو أن ما نُسب إلى العدل غير صحيح.

(٣٦٢) الطرق الحكمية (١٩).





دلائل الإسلام

ضرورة الدين ومحاسن الإسلام

كتاب
محاسن الإسلام







مَحَاسِن الإسلام

نظراتٌ منهجيّةٌ


بسم الله الرحمن الرحيم

مَحَاسِنُ الإسلام

نظراتٌ منهجيّةٌ

إعداد





مَحَاسِنِ الإسلام
نظراتٌ منهجيّةٌ
أحمد بن يوسف السيد

الطبعة الأولى
١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل على نبيه ﷺ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وصلِّ اللَّهُمَّ ربنا وسلِّم على عبدك ورسولك محمدٍ وعلى آله وصحبه، **أمّا بعد:**

فإنّ «من طلب شيئاً بَعُدت شُقّته لا بد تلحقه مشقته؛ فلا بدّ له من معرفته ومعرفة منافعه؛ ليحمله ذلك على تحمّل المشقة وقطع الشُّقة.. فهذا حملني عند ضَعفي وكِبَر سنّي على أن أتفحّص من محاسن الإسلام والشرائع، فأُبرزَ في كلِّ أمرٍ مشروعٍ مِن سرٍّ حَسَنٍ مطبوع، على وجهٍ يرضاهُ مَن دانَ الإسلامَ إذاً أنصف مِن عقلِه ولم يَظهَر العنادُ من فعله وقوله»[١].

بهذه الجملة قدّم أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمٰن البخاري (ت٥٤٦هـ) كتابه «محاسن الإسلام وشرائع الإسلام».

وهو يتحدث هنا عن الأثرِ الحسنِ لذِكْر محاسن

(١) محاسن الإسلام وشرائع الإسلام (ص٣) باختصار.

الإسلام على المسلمين أنفسهم؛ لِمَا ذكره من أنّ من سار في طريقٍ طويلٍ شاقٍ فإنّه يحتاج إلى أن يعرف منافع سلوك هذا الطريق لكي يتحمّل المشقة.

ولا تقِلُّ مخاطبةُ غير المسلمين بمحاسن الإسلام أهميّةً عن مخاطبة المسلمين بها، فإنّ غير المسلمين إذا عرفوا محاسن هذا الدين الذي يُدعَون إليه، ورأوا عظمته وأدركوا بهاءَه وتميّزَه وخصائصَه العظيمة، فإنّهم يدخلون فيه محبين مقتنعين مسارعين، إلّا مَن منعه هواه.

ونحن اليوم نعيش صراعاً في الأفكار والثقافات والأديان، وانفتاحاً في سوق الأفكار، فالبضائع الفكرية تُقدَّم وتُعرَض ويُدعى لها بكل وسائل الدعوة والتسويق، حتى صار بعض المسلمين يقع في نفسه شيءٌ من الحرج أو الشك أو الحيرة تُجاه بعض الأحكام الشرعية، لذا؛ كانت الحاجة الآن ماسّة إلى الحديث عن محاسن الإسلام.

٨

مناهج المؤلّفين في تناول موضوع محاسن الإسلام

قبل أن أبدأ بالنظرات والقضايا المنهجيّة المتعلقة بمحاسن الإسلام، أُشير ـ على وجه الاختصار ـ إلى مناهج الكتّابِ والباحثين في تناول موضوع محاسن الإسلام، فإنّ مسالك مَن كتَبَ في هذا الباب متعددة متنوعة، **ومن أهمها ما يلي:**

المسلك الأول: تناول محاسن الإسلام على طريقة أبواب الفقه:

وممّن سار على ذلك الإمام أبو بكر محمدُ بن علي القفّالُ رَحِمَهُ اللهُ (ت٣٦٥هـ) في كتابه «محاسن الشريعة»، فنجدُ أنّه تناول: (باب ذكر ما يوجب طهارة الوضوء، باب ذكر ما يوجب طهارة الاغتسال، باب ذكر المسح على الخفين، باب ذكر طهارة التيمم، باب ذكر النجاسات... إلخ، ثم كتاب الجنائز: باب ما يُعمل به في الموتى قبل الغسل، ثم كتاب

الحج، ثم الزكاة، ثم الطعام، والشراب، واللباس، والزينة، والأيمان، والكفارات... إلخ).

وأيُّ دارسٍ للفقه يرى التطابق بين عناوين هذه الأبواب وعناوين كتب الفقه، غير أن هذا كتابٌ في المحاسن والمقاصد.

وممّن سار على ذلك أيضاً: عبد الله محمّد بن عبد الرحمٰن البخاري رحمه الله (ت٥٤٦هـ) في كتابه «محاسن الإسلام وشرائع الإسلام»، فقد صنّفه على مواضيع كتب الفقه، فذكر: (كتاب الوديعة ومحاسنها، كتاب البيوع ومحاسنه، كتاب الصلح ومحاسنه، كتاب الدعوى ومحاسنها، كتاب الإجارات ومحاسنها، كتاب الوكالة والكفالة ومحاسنها، كتاب الهبة، كتاب الوصايا، كتاب الأشربة، كتاب الشهادات، محاسن القضاء... إلخ).

ومما يُلاحظ على ما كُتِب في هذا المسلك أنه لا يتناول محاسن الشريعة الكلية، بل يركز على محاسن الفروع.

المسلك الثاني: العرض الشمولي لمحاسن الإسلام:

والمقصود بهذا المسلك: تناول محاسن شرائع الإسلام وعقائده وأخلاقه دون اكتفاء بالتشريعات العملية وحدها، وممّن كتب في ذلك من المعاصرين الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي رحمه الله (ت١٣٧٦هـ) في كتابه «الدرة المختصرة في

محاسن الدين الإسلامي»، لكنَّ هذا الكتاب ليس فيه القوّة الاستدلالية القاطعة لتشكيكات المشككين، بل هو عرضٌ للموضوعِ بصورةٍ سهلةٍ ميسّرة، نافعة للمبتدئين في القراءة وصغار السنّ، فهو كتاب يحسن أن يُربَّى عليه النشء في الحلقات القرآنية ونحوها.

وقد بيّن الشيخ ابن سعدي في بداية كتابه: الثمرات التي تترتّب على الحديث عن محاسن الإسلام، منوّعاً فيها بين ما يرجع إلى المسلمين وما يرجع إلى غيرهم، وذكر أن الحديث عن محاسن الإسلام من أكبر أبواب الدعوة إلى الإسلام دون الحاجة إلى إبطال شُبه المخالفين؛ فهو في نفسه يدفع كل شبهة تعارضه.

المسلك الثالث: إبراز محاسن الإسلام في جانبٍ معيّن من جوانبه التشريعية أو الأخلاقية أو الاعتقادية:

ومن المؤلفات في ذلك:

الجانب الاخلاقي: كتب فيه الدكتور محمد عبد الله دراز رحمه الله (ت١٣٧٧هـ) كتابه «دستور الأخلاق في القرآن»، وقد تناول فيه النظرية الأخلاقية الإسلامية بشكل عام، وقارنها ببعض النظريات الأخلاقية الفلسفية الأخرى، وفي آخر الكتاب أفرد آيات القرآن التي تشكّل المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

الجانب الاعتقادي: كتب فيه الشيخ فريد الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٤٣٠هـ) في (جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح) وهذا الكتاب من أفضل ما كُتِب في محاسن اعتقادات الإسلام، بل هو ـ في رأيي ـ من أفضل ما كُتِب في محاسن الإسلام بوجه عام، وقد تناول في هذا الكتاب جماليات التوحيد، وجمالية مفهوم الإلٰه في القرآن واللغة، والعلاقة التي تحكم تعبّدَ الإنسان لخالقه سبحانه، وجمالية التعريف القرآني بالله سبحانه، وجمالية عقيدة اليوم الآخر والإيمان بالغيب والموت والحياة الآخرة. . .الخ.

وهناك أيضاً رسالةٌ مختصرةٌ نافعة للدكتور أحمد بن عثمان المزيد بعنوان «محاسن العقيدة الإسلامية».

الجانب التشريعي: وأعني به جانب الأحكام العملية التي اصطُلح على تسميتها بـ(أبواب الفقه) وفيه الكتابان اللذان أشرتُ إليهما سابقاً: كتاب القفال، وكتاب البخاري.

المسلك الرابع: الكتابة عن محاسن الإسلام مقارنة بغيره من الديانات أو الأفكار المعاصرة، في عموم الأبواب أو في جانب معين:

ومن أبرز من كتب في ذلك علي عزت بيجوفيتش رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٤٢٤هـ) في كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب». ومن الكتب المشهورة أيضاً في هذا المجال كتاب أبي الحسن

الندوي رَحِمَهُ اللهُ (ت١٤٢٠هـ): «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، وهو وإن لم يكن صريحاً في محاسن الإسلام إلا أنه حرص فيه على المقارنة بين الإسلام وبين الجاهلية في زمنها القديم والحديث.

وقد كتب محمد سعيد البوطي: «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني».

وختاماً؛ فإنني لم أجد من تناول هذا الباب بصورة تأصيلية تعين على تكوين نظرة منهجية شمولية يُتوَصّل بها إلى حِجَاج المخالفين على وجه متين، ولذلك فإني سأركّز على الأصولِ والكليّاتِ التي يُنطَلق منها إلى الحديث عن محاسن الإسلام، فلن أستعرض في هذا الكتاب المحاسن التفصيلية للطهارة والصلاة والنكاح والطلاق وسائر الأحكام الشرعية، كما أنّي لن أستعرض تفاصيل الأمور الاعتقادية في الإسلام ومحاسنها ـ وقد أعرّج على شيءٍ من ذلك ـ فالعرضُ في هذا الكتاب ليس استقصائيّاً للمحاسن، وإنما هو نظراتٌ وقضايا منهجيّة يُتوصَّلُ بها إلى إحكامِ الحديثِ عن محاسن الإسلام.. والله المستعان.

القضايا المنهجية المتعلّقة بمحاسن الإسلام

١٥

(القضيّة المنهجيّة الأولى)
النظرة الكلية للإنسان والكون والوجود

إنَّ هذا الدينَ العظيمَ لا تُفهم محاسنه، ولا يُتوصّل إلى جماليّاته، إلّا بإدراكِ نظرتِه الكليّة للكون وللوجود، وللدنيا والآخرة، وللإنسان وما وراء وجوده على هذه الأرض.

وإذا تأملتَ كثيراً مما يُثار من الاستشكالات والاعتراضات ضدّ أحكام الشريعة فستجد أنها منبعثة من تجزئة النظر إلى الإنسان أو إلى الحياة والوجود، وناشئة من عدم فهم التكامل المُراعى في تشريعات الإسلام والذي يتجاوز إطار المادة الضيق.

إن الله حين شرع للناس خمس صلوات في اليوم والليلة، وأمرهم بأداء الصدقة للفقراء، وفرض عليهم الإمساك عن الطعام في رمضان، وكتب عليهم الحجّ إلى مكة، لم يشرع هذه الأعمال لتكون حِزمة من الواجبات يؤديها الإنسان

دون إدراك لما تحققه من مقاصد وغايات وحِكَم عظيمة مرتبطة بعلاقة الإنسان بربّه سبحانه، ألم يقل الله سبحانه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]؛ أي: لتذكُرني فيها؟[١]، فالمسلمون يقيمون الصلاة ليتذكّروا الله جلَّ وعلا[٢]، وهكذا قال النبي ﷺ في الحج: «**إنما جُعل الطواف بالكعبة، وبين الصفا والمروة، ورمي الجمار؛ لإقامة ذِكْر الله**»[٣].

وتأمّلوا معي هذا الكلام الكاشف عن عمق هذه القضية المنهجية[٤]:

«إنّ الإسلام وهو يتولى تنظيم الحياة الإنسانية جميعاً لم يُعالج نواحيها المختلفةِ جُزافاً، ولم يتناولها أجزاء وتفاريق، ذلك أنّ له تصوّراً كليّاً متكاملاً عن الألوهية والكون والحياة والإنسان، يَردّ إليه كافة الفروع والتفصيلات، ويَربط إليه نظريّاته جميعاً، وتشريعاته وحدوده وعباداته ومعاملاته، فيَصدر فيها كلِّها عن هذا التصور الشامل المتكامل، ولا يرتجل الرأي لكلّ حالة، ولا يعالج كل مشكلة وحدها في عزلة عن سائر المشكلات.

ومعرفةُ هذا التصور الكليّ عن الإسلام تيسّر للباحث

(١) تفسير الطبري (١٦/٣٣).

(٢) الطريق إلى القرآن، لإبراهيم السكران (ص٩١).

(٣) أخرجه أبو داود (١٨٨٨)، والترمذي (٩٠٢) وقال: حسنٌ صحيح.

(٤) من كتاب: العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، لسيّد قطب (ص٢٠).

فيه فَهم أصولِه وقواعدِه، وتسهّل عليه أن يردّ الجزئيات إلى الكليات، وأن يتتبّعَ في لذّةٍ وعمقٍ خطوطَه واتجاهاتَه، ويَلحظَ أنها متشابكةٌ متكاملة، وأنها كلٌّ لا يتجزّأ، وأنها لا تعمل عملاً مثمراً للحياة إلّا وهي متكاملة الأجزاء والاتجاهات. . . . وطريقُ الباحثِ في الإسلام أن يتبيّن أوّلاً تصورَه الشاملَ عن الألوهية والكون والحياة والإنسان قبل أن يبحث عن رأيه في الحُكمِ، أو رأيِه في المالِ، أو رأيِه في علاقاتِ الأمم والأفراد، فإنّما هذه فروعٌ تصدر عن ذلك التصوّرِ الكليّ ولا تُفهم بدونه فهماً صحيحاً عميقاً» ثم نبّه إلى المصدر الصحيح لاستقاء هذه النظرة الشمولية فقال: «والتصوّر الإسلاميّ الصحيح لا يُلتمس عند ابنِ رشد أو عند ابنِ سينا أو الفارابي وأمثالِهم ممّن يُطلق عليهم وصف (فلاسفة الإسلام)، ففلسفة هؤلاء إنما هي ظِلالٌ للفلسفةِ الإغريقية، غريبةٌ في روحها عن روح الإسلام، وللإسلام تصوّره الأصيل الكامل، يُلتمس في أصولِه الصحيحة، القرآنِ والحديثِ وفي سيرةِ رسولِه ﷺ وسننِه العمليّة، وهذه الأصولُ هي حَسْب أيّ باحثٍ متعمّقٍ ليُدرك تصوّر الإسلام الكليّ الذي يَصدر عنه في كلّ تعاليمه وتشريعاته ومعاملاته» انتهى.

وهذه هي القضية المنهجية الأساسية لإدراك محاسن الإسلام، وبدونها فلا يمكن أن تُفهَم محاسن تشريعات الإسلام.

(القضية المنهجية الثانية)
فهم حقيقة التعبد في الإسلام

إنّ إدراك محاسن الإسلام لا يتمّ إلا بفَهم حقيقةِ التعبّد لله ﷻ، ولا تُفهم هذه الحقيقة إلا بالإدراك العميق لنصوص الكتاب والسُّنَّة الواردة في ذلك، أو بالنظر في كلام علماء المسلمين الذين اعتنوا بإبراز تلك الحقيقة بعد تتبعهم لنصوص الوحيين، ثم بالعمل على ضوء هذه الحقيقة دون الاكتفاء بالفهم النظري.

إنّ النظرَ إلى التعبد في الإسلامِ على أنّه ممارساتٌ وطقوسٌ دون خضوع القلب وتذلّله وحبه للمعبود، أو على أنه خوفٌ ورهبةٌ وفزع ورعب دون حب ورجاء، أو على أنه حب وفناء وعشق دون هيبة وخضوع وخوف من المعبود، كلّ هذا لا يؤدي إلى الفَهمِ الحقيقي لقضية التعبد في الإسلام.

إن للعبودية في الإسلام جمالاً يوقِف الإنسان على

٢١

شاطئ الكون مندهشا بأنوار الحقائق الكبرى التي تنفتح له، وإن عدم تذوق جمالية التعبد والخضوع والمحبة لله سبحانه لمن أكبر أسباب التأثر بالشبهات المثارة ضد وجوده وكماله سبحانه، ومِن ثم الوصول إلى الإلحاد والإنكار.

وهاهنا تجربة فريدة في هذا المجال لعالِـم فريدٍ كاسمه، وهو الشيخ: فريد الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «جماليّة الدين» استعرض فيها مراحل فهمه للتدين والتعبد، وكيف أنها بدأت بالتصور المختصر، ثم انتقل إلى إدراك بعض المفاهيم الحركية الإسلامية والدفاعِ عنها، ومع ذلك يقول إنّه لم يصل إلى اللذة الحقيقة للإيمانَ حتى أوقفه أحد مشايخه وأساتذته على حقيقة معنى الإلٰه والتألّه، يقول: «بدأت المراجعة في حياتي كليّة، واكتشفتُ حقيقة أن هناك شيئاً اسمه (حلاوة الإيمان)، ذوقاً لا تصوراً، وحقيقة لا تخيُّلاً! ثم بدأتُ أعود إلى القرآن، فوجدتُ أني كنتُ بعيداً جدّاً عن بشاشته وجماله، وبدأتُ أعود إلى السُّنَّة، فوجدتُ أني كنتُ أجهلَ الناسِ بأخلاق محمد عليه الصلاة والسلام، وبدأتُ أراجع ما قرأتُه عن العقيدة، فوجدتُ صفحات مشرقة مما كتب السلف الصالح قد مررتُ عليها مرور الأعمى ـ لا مرور الكرام ـ بسبب ما غطّى بصري من فهوم سابقة، حتى كأني لم أقرأ قط!

قلت: لم تكن مفاجأتي علمية بقدر ما كانت وجدانية،

٢٢

لقد كنتُ أقرأ عبارات (المحبة والشوق والخوف والرجاء) ولكن دون أن أجد لها شيئاً من نبض الحياة بقلبي»[1].

لقد بيَّن د. فريد رَحِمَهُ اللَّهُ في كلامه بأنه لا يتّهم المفاهيم التي كان عليها سابقاً، وإنما يقول: إن ظروف التلقي كانت سيئة للغاية، ولكيلا يكون الأمر غامضاً، فسأنقل لكم كلامه في شرح مفهوم الإلٰه والتأله والتعبُّد، يقول:

«كلمة (إلٰه) في أصل استعمالها اللُّغوي كلمة قلبية وجدانية، أعني أنها لفظ من الألفاظ الدالة على أحوال القلب، كالحب والبغض والفرح والحزن والأسى والشوق والرغبة... إلخ.

أصلُها قول العرب: (أَلِه الفَصِيلُ يألَهُ أَلَهاً) إذا ناح شوقاً إلى أمه. والفصيل: ابن الناقة إذا فُطِم وفُصِل عن الرضاعة، يُحبس في الخيمة وتُترك أمه في المرعى حتى إذا طال به الحال ذكر أمه وأخذه الشوق والحنين إليها وهو آنئذٍ حديث عهدٍ بالفطام، فناح وأرغى رُغاءً أشبه ما يكون بالبكاء، فيقولون: (أَلِه الفصيل)، فأمه إذن ههنا هي (إلٰهه) بالمعنى اللُّغوي؛ أي: ما يشُوقُه. ومنه قول الشاعر: أَلِهتُ إليها والرَّكائِبُ وُقَّفٌ»[2].

---

(١) جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح، لفريد الأنصاري (ص٤٠).

(٢) المرجع السابق (ص٣٤).

ثم يقول: «وهكذا فأنت ترى أن مدار المادتين (ألِهَ) و(وَلِه) هو على معانٍ قلبية ترجع في مجملها إلى التعلّقِ الوجداني والامتلاءِ بالحب، فيكونُ قولُ المؤمن: (لا إلٰه إلا الله) تعبيراً عمّا يجده في قلبه من تعلّقٍ بربه تعالى، أي لا محبوب إلّا الله، ولا مرهوب إلّا الله، ولا يملأ عليه عمارة قلبه إلّا قصدُ الله. إنه أشبه ما يكون بذلك الفصيل الصغير، الذي ناح شوقاً إلى أمِّه إذْ أحَسَّ بألم الفراق ووحشة البُعد، إنّ المسلم إذْ يشهد ألّا إلٰه إلا الله، يُقرُّ شاهداً على قلبه أنّه لا يتعلّق إلّا بالله، رغبةً ورهبة وشوقاً ومحبةً. وتلك لَعَمري شهادة عظيمة وخطيرة؛ لأنها إقرارٌ واعترافٌ بشعور، لا يدري أحدٌ مصداق ما فيه من الصدق إلا الله، ثم الشاهد نفسه. ومعاني القلب لا تُحدّ بعبارات، ولا تحصرها إشارات. ومن هنا كانت شهادة (ألّا إلٰه إلا الله) من اللطافة بمكان، بحيث لا تُدرك على تمام حقيقتها إلا ذوقاً!»[1].

ثم ينقل عن ابن القيم رحمه الله تعالى، كلاماً في المحبة عجيباً عظيماً، يقول:

«فلو بَطَلَت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان، ولتعطّلت منازل السير إلى الله؛ فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه،

---

(١) المرجع السابق (ص٣٥، ٣٦).

ونسبتُها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها، بل هي حقيقة الإخلاص، بل هي نفس الإسلام؛ فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله، فمن لا محبة له لا إسلام له البتة، بل هي حقيقة شهادة (ألّا إلٰه إلا الله)، فإن الإلٰه هو الذي يألَهُه العباد حباً وذلاً، وخوفاً ورجاءً، وتعظيماً وطاعةً له، بمعنى (مألوه)، وهو الذي تألهه القلوب، أي تحبه وتذل له...»[1]. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.

والمقصود من هذه القضية أن الإسلام لا يُفهم إلا إذا فُهِمت حقيقة التعبد فيه، وفُهِم الموقف أو الشعور أو الاعتقاد الذي يصاحب الإنسان تُجاه ربِّه إذا أدَّى العبادات التي شرعها الله ﷻ، ولذلك يقول العزّ بن عبد السلام في قواعده: «المقصود من العبادات كلِّها إجلال الإلٰه وتعظيمه ومهابته»[2].

فهذا تصورٌ إذا أدركه الإنسان وعرفه بشكل جيد، فإنه سيقف على صورةٍ معرفيةٍ لمحاسن الإسلام فيها أسمى معاني الجمال القلبي، ومع ذلك فهي لا تُغني عن التذوّق العملي الحقيقي لهذا الجمال، فإن الخبر ليس كالمعاينة، وإن للإسلامِ طبيعةً خاصّةً تختلف عن أي فكرة نظرية يعتقد

(١) مدارج السالكين (٣/٢٦).

(٢) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (٢/١٢٥).

بصحتها الناس، فإن من يؤدّي عبادة الله على الوجه الذي أراد، ويحسن في ذلك، مع علم وفهمٍ، فإن الله يهبه من جمال الحياة وحُسن المعرفة ومن نورٍ القلب ومن سعادة الروح ما لا يمكن أن يُعبِّر عنه بكلام يكشف ما يجده كما قال من قال من العُبَّاد: «إنا نجد من اللذة والسعادة ما لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه لجالدونا عليه بالسيوف».

٢٦

(القضية المنهجية الثالثة)
محاسن الإسلام في براهينه

إنّ من أهمِّ ما يوقِفُ الناظر المتأمل على محاسن الإسلام وجماله وبهائه وتميّزه؛ هو النظر في البراهين المثبتة لصحته ومقارنتها ببراهين أي فكرة أخرى على وجه الأرض.

إن دين الإسلام قد جاء مبرهَناً على صحّة كلِّ أصولِه ببراهين قوية متعددة متنوعة، وهذا ما لا تجده في أي دينٍ آخر، ولا في أيّ توجهٍ أو تيّارٍ أو مذهبٍ أو طائفة.

فاسلك ما شئت من سبل البحث عن براهين صحة سائر الأديان وانظر إلى أصولها ومدى استقامة الدليل على إثباتها، ثم اعمل مثل ذلك في الإسلام فلن تجد أي عناء في الحكم بترجيح الإسلام على ماسواه.

وإذا أردنا أن نحدد قضية من أصول القضايا الدينية لتكون مثالاً للكلام السابق، فلننظر إلى قضية إثبات **صحة**

الكتب السماوية، ففي الإسلام نجد أن البراهين التي يُثبِت بها علماء المسلمين صحة نسبة القرآن ـ من جهة البلاغ ـ إلى النبي ﷺ، وصحة نسبته ـ من جهة المصدر ـ إلى الله تعالى تفوق الحصر وتُعيي العادّين، بل إنك تجد في النوع الواحد من الأدلة الـمُثبتة لصحة القرآن مؤلفات كثيرة وتحريرات بديعة وبراهين قاطعة، مثل ما كتبه العلماء المتقدمون في باب إعجاز القرآن كالخطابي والجرجاني والباقلاني وغيرهم كثير، بل لو لم يكن في ذلك إلا كتاب النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز لكفى، مع العلم بأن باب الإعجاز القرآني ليس إلا باباً واحداً من أبواب الاستدلال على صحة القرآن الكريم، وكذلك الأمر في المؤلفات التي كُتبت في حفظه وجمعه وتواتره وقُرّائه ونَقَلته. وإذا قارنت ذلك بأشهر كتاب سماوي آخر، وهو ما يُعرَف بالكتاب المقدس فستجد مفارقة عظيمة في إثبات النص الأصلي وحفظه.

وكذلك لو انتقلت إلى الإطار اللاديني فإنك إذا نظرت إلى البراهينِ التي يستدلون بها على صحة أصولهم فستجد إفْلاساً عجيباً؛ فإن غاية ما لديهم في باب الإثباتِ نظرياتٌ مختلفةٌ متضاربةٌ لا تكادُ تَثبُت على شيءٍ محدد، وجُمهور عملهم إنما هو متوجه إلى باب النفيِ وهدم معتقدات الآخرين، ببث الشبهات والإشكالات والاعتراضات، وأما المنظومةُ الإثباتيةُ فهي هشّة، وكثيرٌ من الملحدين أصلاً ليس

لديهم إثبات، بل غاية ما لديهم النفي، فهم يتغذّون على الشبهات، ودينهم إذا لم يأكل من رِمم الشبهات فإنه لا يمكن أن يكون شيئاً مذكوراً.

والحاصل: أن هذه القضية المنهجية من أبرز محاسن الإسلام الكبرى التي تُثبِت صحته، وإذا ثبتت صحته فيمكننا أن نثبت محاسنه التفصيلية من نصوصه وأخباره.

٢٩

(القضية المنهجية الرابعة)
وضوح عقيدة الإسلام في الخالق

لا يوجد تراثٌ لأمةٍ من الأمم المتديّنة فيه تعظيمٌ للإله الخالق سبحانه وتنزيهٌ له عن النقائص وعمّا لا ينبغي أن يكون عليه، كما يوجد في القرآن الكريم وفيما صحّ عن النبي محمد ﷺ من الأحاديث.

ولذلك؛ فإن **الإسلام قد تميَّزَ على سائر الديانات بوضوح العقيدة في (الإلٰه)** من جهة الكمالات المتعلقة به، ولذا فإن العقل لا يجد تكلفاً في قبول الاعتقاد الإسلامي في الله سبحانه، بخلاف الخرافات والأساطير الموجودة في تصوّرات كثيرٍ من البشر تُجاه الإلٰه، وهذه القضية من أظهر القضايا في دين الإسلام، والاستدلال عليها لا يحتاج إلى كبير عناء، فالقرآن من أوله إلى آخره تمجيدٌ وتعظيمٌ وتنزيهٌ لله ﷻ، والسورة التي أخبر النبيّ ﷺ أنها أعظمُ سورةٍ

في القرآن هي السورة التي تبدأ بحمد الله والاعتراف بأنه رب العالمين، وأنه مالك يوم الدين، وتبيّن العلاقة بين المخلوق والخالق بالتعظيم الذي ينبغي للخالق، بأنه لا يُعبد إلا هو، ولا يُستعان إلا به، فهذه أعظم سورة.

وكذلك أعظم آية في القرآن، كلُّها متعلقةٌ بالإله من أولها إلى آخرها، وهي آية الكرسي، ولا يوجد عندَ أمّةٍ من الأمم المتديّنة تعظيمٌ للإله بمثل ما في آية الكرسي.

ثم إنه قد صح عن النبي ﷺ: «**أن في القرآن سورة تعدل ثلث القرآن**»، وهي سورة الإخلاص، وإذا تأمّلتَ فيها وجدت أن جميع السورة إنما هي تعظيمٌ وتنزيهٌ لله ﷻ.

بينما إذا نظرتَ فيما جاء عن الخالق في سائر الأديان فلن تحتاج إلى كبير جهد لتدرك الفارق بين الإسلام وبين غيره، بل إن المقارنةَ بين الإسلام وغيره في هذا الباب ظالمةٌ.

فإذا كانت اليهودية والنصرانية ـ التي هي أحظى الديانات بتراث الأنبياء بعد الإسلام ـ قد وصفت الإلٰه ونسبت إليه ما لا يليق به فالنقص في غيرها أولى وأحرى.

ففي تراث اليهود إخبار عن الله بندمه على بعض الأفعال، وبصراعه مع يعقوب عليه السلام ـ تعالى الله ـ وبعجزه عن معرفة مكان آدم عليه السلام بعد أن أكل من الشجرة ثم اختبأ.

٣٢

وبالنسبة للنصارى فإنّ غموضَ فكرةِ الإلٰه والتكلّفَ الموجودَ فيها يحتاجُ إلى عناءٍ شديدٍ ليُدرَك ويُتصوَّر، فضلاً عن تأليههم المسيح عليه السلام مع اعترافهم بأنه نشأ في رحم أمه عليها السلام وادعائهم أنه صُلِب، ومهما كانت المبررات؛ فكيف يليق بالإله العظيم أن يُصلَب على عمود ويستنجد بأصحابه كما يقولون!

وفي الديانات غير الإبراهيمية: إذا نظرتَ مثلاً إلى البوذية والهندوسية والزرادشتية والكونفوشيوسية وغيرها من الديانات، ستجد البونَ الشاسعَ الهائلَ بين التصور الإسلامي النظيف المعظِّم للإله وبين تصورات الوثنية في تعدّدِ الآلهة أو الغموضِ في فكرة الإلٰه.

وكما قال محمد مزروعة: «إذا أردت أن تعرف صلاحية الدين عند قوم فانظر أولاً إلى عقيدتهم في الله»[1].

ومن جمال وكمال وعظمة التصور الإسلامي عن الله سبحانه وتعالى أنه لا يقتصر على مجرد الوصف الكامل، بل هذا الوصف يقتضي التعبدَ والخضوعَ والذلَّ لله سبحانه وتعالى. وفي ذلك يقول فريد الأنصاري رحمه الله: «فالربوبية إذن ـ لمن عرفها حقاً وصدقاً ـ جالبة للمحبة؛ لأنه إذا كانت الإلٰهية ـ وهي عقيدة المحبة وما تفرع عنها خوفاً ورجاءً كما أصّلنا ـ مبنيةً على الربوبية فمعنى

(١) الدين وحاجة الإنسان إليه، محمد مزروعة (ص٣٤٥).

ذلك أنّ الربوبيةَ ذاتُ خواصٍّ تجلب إليها القلوبَ فتألَهُهَا!»[1].

إذن فهذا الاعتقادُ الإسلاميُّ العظيمُ في الله ﷻ ـ على وضوحه وجلاله وجماله ـ فإنه يزداد جمالاً على ذلك باقتضائه التعبدَ لهذا الإلٰه ﷻ.

ومن المعلوم عند علماء الاعتقاد الإسلامي أنّ من أهم الأدلة القرآنية في الرد على المشركين الاستدلال بتوحيد الربوبية وبصفات الله ﷻ وكماله على توحيد الإلٰهية واستحقاق الله له.

ونتيجة لما سبق من جمال هذه العقيدة الإسلامية فإن هذا الأمر ولّد عند المسلمين ارتياحاً كبيراً في تصورهم عن الله ﷻ، فهُم لا يُواجهون التحديات في أصل اعتقادهم، ولذلك أيضاً نجد أن مثيري الشبهات والإشكالات في الغالب يُوجّهون سهامهم إلى أحكام عملية فرعية في الشريعة الإسلامية، ولا يتوجّهون إلى أصل تصوّر المسلمين واعتقادهم في الله تعالى؛ لأنه تصورٌ لا مدخل للطعن ولا للتشكيك فيه، وهو تصورٌ موافِقٌ للعقل ولمقتضيات الفطرة والنفس الإنسانية، وإذا اتّضحت العقيدة في الله ﷻ فإنّ ما وراء ذلك من أمور الاعتقاد سهلٌ واضحٌ بيّنٌ يسير، بخلاف

(١) جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح، لفريد الأنصاري (ص٤٥).

ما لو كان الأصل غيرَ واضح، فإنَّ تفاصيلَ الاعتقاد الأخرى سيكون فيها إشكال.

فمثلاً الإيمانُ بالمعجزاتِ هو فرعٌ عن الإيمان بالله ﷻ القدير العليم الحكيم مسبّبِ الأسباب وخالقِ الكون وقوانين الكون، وكذلك الإيمان بأصل النبوة هو فرعٌ عن الإيمان بالله ﷻ الكامل العظيم العليم الحكيم.

فالإيمان بالله أصل الأصول، وهو على عظمته وخطورته ومركزيته فإن بيانه في الإسلام واضح قريب سهل جميل، والحمد لله الذي هدانا لهذا.

٣٥

(القضية المنهجية الخامسة)
وجود النموذج العملي المطبق للحقائق النظرية

إن من محاسن الإسلام أنه دينٌ جاء بالمعرفة وبتطبيقها، وأوصى بالأخلاق وفرض الشرائع وقدم النموذج الذي التزمها وطبقها، وذلك كله متمثل في حياة الرسول ﷺ العملية وسيرته التي نجد فيها الامتثال التام، والالتزام الكامل لما أمر الله به في القرآن، ولذلك قالت عائشة رضي الله عنها عن النبيّ ﷺ: «**كان خُلُقُه القرآن**»[1].

إن وجود النموذج العملي المطبق لشرع الله تعالى، الملتزمِ بأوامره غاية الالتزام؛ لمن أهم ما يُسهّل ـ على النفوس ـ تطبيق الإسلام والالتزام به، ويُبعد ـ عنها ـ النظرة الأفلاطونية الخيالية. وإذا عاش الناس الإسلام

(١) أخرجه مسلم (٧٤٦).

عملياً وفعّلوه في حياتهم السلوكية فسيشعرون بقيمته، وحلاوته، ويستغنون به، وسيدركون حق الإدراك معنى: محاسن الإسلام.

ولعل من الحكمة الإلٰهية في اختيار النبي من البشر تسهيلُ عملية الامتثال والاقتداء والتطبيق، فلو كان من غير البشر لقيل: إنّ مَن طبَّق تعاليم الله إنما هو كائن له خصائص مختلفة عن صفات البشر تعينه على هذا الامتثال وتسهله عليه.

وقد ابتلى اللهُ سبحانه نبيّه ﷺ بأنواع من الابتلاءات الشديدة؛ حتى يُدرك الناسُ أنَّ هذا الرجلَ الشريفَ العظيمَ ـ وإن اختاره الله ﷻ واصطفاه واجتباه بالنبوّة ـ إنما هو بشرٌ يعرِض له ما يعرِض للبشر من المرض والتعب والمصائب وغيرِ ذلك، ولم يمنعه ذلك من أن يكون أعبد الناس وأتقاهم لربه وأشدهم له خشية.

ولأجْل ذلك كلِّه؛ فإننا لا نجد شخصية في التاريخ قد اعتُني بأقوالِها وأفعالِها، وسُجّلتْ سيرتها ودقائقُ أحوالها كمثل ما اعتُنِي بذلك في حق النبيّ محمد ﷺ، بل لقد استحدث المسلمون ـ لأجل حفظ سيرته وأقواله وهديه، بل وحتى سكتاته ـ قانوناً عِلْميّاً لا مثيل له في حفظ الأخبار والمرويّات، وهو علمُ

الحديث، إذ إن هذا العلم لم يُستَحدَث ولم يُبتَكَر إلّا لأجل المحافظة على سيرة الرسول ﷺ وهديه وأقواله من أن يدخُلها التغيير.

٣٩

(القضية المنهجية السادسة)
مقارنة الإسلام بالجاهلية

إن من أهم ما يُبرِز محاسن الإسلام ويرسّخها في النفسِ: النظرُ إلى أحوالِ الجاهلية ـ سواء ما كان منها متقدماً على الإسلام أو متأخراً عن بدايته ـ ورؤية الجانب الإصلاحيِّ العظيمِ الذي جاء به الرسول ﷺ في مقابل ما كان منتشراً ومتجذراً في نفوس العرب من الناحية الاعتقادية والسلوكية ومن ناحية العادات والأعراف والتقاليد.

إننا لا نتحدث عن نتائج إصلاح عادي يقارب نتائج الحركات الإصلاحية القديمة والحديثة، بل نتحدث عن حالة استثنائية فريدة في التاريخ، عبّر عنها أحد أشهر المؤرخين في التاريخ الحدث (ول ديورانت) مع كونه لا

يؤمن برسالة النبي ﷺ، بل وقد أثار شيئاً من الطعونات والتشكيكات فيه، غير أن سطوة الحقيقة عليه أبت إلا أن تُخرج منه هذا الكلام وذلك في كتابه: قصة الحضارة، حيث قال: «وإذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثرٍ في الناس قلنا: إنّ محمداً كان أعظمَ عظماءِ التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعبٍ ألقت به في دياجيرِ الهمجيةِ حرارةُ الجوِّ وجدبُ الصحراء، وقد نجح في تحقيق هذا الغرضِ نجاحاً لم يدانيه فيه أيُّ مصلحٍ آخرَ في التاريخ كلِّه، وقلّ أن نجدَ إنساناً غيرَه حقّق كلَّ ما كان يحلم به»[1].

أما أبو الحسن الندوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد تكلم عن المنهج الإصلاحي الذي جاء به النبي ﷺ بعد أن ذكر العصر الجاهلي، وأسهب طويلاً في الكلام عنه ثم قال: «لقد كان هذا الانقلابُ الذي أحدثه ﷺ في نفوس المسلمين وبواسطتهم في المجتمع الإنساني أغربَ ما في تاريخ البشر، وقد كان هذا الانقلابُ غريباً في كل شيء، كان غريباً في سرعته، وكان غريباً في عمقه، وكان غريباً في سعته وشموله، وكان غريباً في وضوحه وقربه إلى الفَهم،

(١) قصة الحضارة (١٣/ ٤٧).

فلم يكن غامضاً ككثيرٍ من الحوادث الخارقةِ للعادة، ولم يكن لغزاً من الألغاز»[1].

وقد وقفتُ مؤخراً على كتاب: «مقاصد القرآن من تشريع الأحكام» للمؤلِّف الدكتور عبد الكريم حامدي، اعتنى فيه بإبراز الجوانب الإصلاحية التي جاء بها القرآن والتي أحدث بها التغيير الهائل في المجتمع، مثاله: مقصد القرآن في تحقيق الصلاح الفردي، كإصلاح العقل والاعتقاد والتفكير والنفس والجسم، ومقصد القرآن في تحقيق الإصلاح الاجتماعي، كالإصلاح العائلي ونظام الزواج والزوجية والطلاق، والإصلاح المالي ونظام الكسب والمحافظة على المال، والإصلاح العقابي، والإصلاح السياسي... إلخ من الأمور التي ذكرها في الجوانب الإصلاحية التي جاء بها الرسول ﷺ.

ومن لطيف ما جاء في ذلك أيضاً ما كتبه محمد عبد الله دراز رحمه الله في مقدمة كتابه «نظراتٌ في الإسلام» بعد أن ذكر فتوحات الاسكندر وتجربة الاستعمار ثم قارن ذلك برسالة الإسلام قال: «أما رسالة الإسلام فإنها حين بسطت جناحيها في أقل من قرن على نصف المعمور، كانت كأنما أنشأته

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص٨٥).

خلقاً آخر، لقد بدّلته من أوطانه المتفرقة وطناً واحداً، ومن قوانينه المختلفة قانوناً واحداً، ومن آلهته المتعددة إلٰهاً واحداً، لقد نفَذت إلى جوهر نفسه فحولته تحويلاً، وبدّلت أسلوب تفكيره تبديلاً، بل عمدت إلى لغته فأضافت لغة القرآن لساناً إلى جانب لسانه، وكثيراً ما أنسته لسانه الأصيل، وجعلت لسان الإسلام هو لسانه الوحيد، ثم هي لا تزال في كل عصر تتلقّى معاول الهدم من أعدائها، فتكسر هذه الصدمات على صخرتها، وهي قائمة تتحدى الدهر، وتنتقل من نصر إلى نصر.

فلْيُحاول الباحثون ما شاؤوا أن يعرفوا مصدر هذه القوة الغلّابة، وهذا الانتصار الباهر.

إنّ هذا النجاح ليس مردُّه في نظرنا إلى سببٍ واحدٍ من الأسباب، ولا إلى فضيلةٍ واحدةٍ من الفضائل، لقد تضافرت عليه شخصيةُ الداعي، ومنهاجُ دعوته، وشخصيةُ الأمة التي تلقّت تلك الدعوة، وطريقةُ الدعوة نفسها، ومِن وراءِ ذلك كلِّه كلاءةُ الله ورعايتُه لهذه الرسالة حتى بلغت كمالها»[1]. ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بصاحب الرسالة، ثم ما يتعلق بالرسالة نفسها، ثم انتقل إلى التشريع الإسلامي.

(١) نظراتٌ في الإسلام، لمحمد عبد الله دراز (ص٦).

وعلى صعيد مقارنة الإسلام بشيء من الجاهلية الحديثة فإننا إذا نظرنا إلى العلم الطبيعي ومكتشفاته الهائلة التي جعلت كثيراً من المغالين فيه يعدّونه المنافس الأوحد للأديان، بل المتغلب عليها، ويفخرون بأنه أصلح أحوال البشرية وتقدّم بها عمّا كانت عليه قبل ذلك، ولا يفتؤون من ذكر الحالة التطورية المعاصرة التي انتقلت إليها البشريةُ بعيداً عن أودية القرون الوسطى السحيقة.

ومع ذلك؛ فإننا عند التدقيق نجد أن هذه النهضة العلمية الطبيعية إنما هي نهضة جزئيةٌ متعلقة بمجالٍ معينٍ، وهو المجال المادّي، فهي نهضةٌ علميةٌ ماديةٌ بحتة، متعلقةٌ بما يخدم الإنسان في حدود عيشه في هذه الحياة من جهة الرفاهية الحسية فقط، ولكن ليس لها أثرٌ إيجابي على الإنسان من جهة قِيَمه وأخلاقه، ولا من جهة شؤونه الاجتماعية والأسرية، بل ولا من جهة الإجابة عن أسئلته الغائية الكبرى، فهذا كله بعيدٌ كل البعد عن النهضة العلمية الحديثة وآثارِها، بل إنها ساهمت بشكل أو بآخر في الانحطاط البشري في الجوانب المتعلقة بالأخلاق والقيم والروح والغاية، ليس لأنها تؤدي بالضرورة إلى الانحطاط بل بسبب عدم الاتزان الذي خلّفته في عقول الناس الذين لم يكونوا ينظرون إليها إلا بعين واحدة.

هذا؛ فضلاً عن أن المجال الذي ارتفعت فيه هذه

النهضة ـ وهو مجال الحس والمادة والتقدم البشري المحسوس ـ قد أتى بالكوارث على البشر، فما قَتْلُ الملايين في الحربين العالميتين التي لا يكاد يوجد لها نظير ولا مثال في تاريخ البشرية، وما الأجنّة التي شُوّهت جراء تلك الحروب إلّا بسبب ما أنتجه العلم الحديث من أسلحة الدمار الشامل حين صارت بأيدي أناس لم يراعوا نهضة الإنسان الأخلاقية كما راعوا النهضة المادية.

جاء في كتاب «انتحار الغرب» لريتشارد كوك وكريس سميث: «وتضاعف الشك في العلم على نحو ضخم، وتَعَمَّق نتيجةً لفظائع هيروشيما، . . . وقد أعطى تبريراً كافياً في أزمة صواريخ كوبا في عام ١٩٦٢م من أنّ الترسانات النووية كانت تستطيع أن تدمر الحضارة الإنسانية، وقد عبّر العلماء البارزون بصوت عالٍ عن شكوكهم، وقال آينشتاين بعد هيروشيما: لوكنتُ أعرِف أنهم كانوا سيعملون هذا لكنتُ عملتُ صانع أحذية»[(١)].

وذكر ريتشارد تارناس في كتابه «آلام العقل الغربي» شيئا من الانحراف القيمي المعاصر المرتبط بالعلم المادي[(٢)] قائلاً: «وقد ظل الترابط الوثيق بين البحث العلمي من جهة،

(١) انتحار الغرب، ريتشارد كوك وكريس سميث (ص١٤٠) باختصار.

(٢) آلام العقل الغربي (ص٤٣٤ ـ ٤٣٥) باختصار.

وسائر المؤسسات والهيئات السياسية العسكرية، والهيكلية التعاونية يكذِّب صورة العلم الذاتية التقليدية المتمثلة بالطهارة المحايدة، أما الإيمان بامتلاك العقل العِلمي للقدرة الفريدة على الوصول لحقيقة العالم، فقد بدا ـ ليس فقط ساذجاً معرفياً (أبستمولوجيا) ـ بل وخادماً، بوعي أو بدونه أغراضاً سياسية واقتصادية محددة، متيحاً في الغالب فُرَص تجنيد مقادير هائلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج الهيمنة الاجتماعية والبيئية. فالاستغلال العدائي الجشع للبيئة الطبيعية، التلوث الناجم عن التسلح النووي، التهديد بحصول كارثة كوكبية ـ ذلك كله لا ينطوي إلا على إدانة العلم وتجريمه، شجب العقل الإنساني بالذات، هذا العقل الذي بات على ما يبدو أسير لاعقلانية الإنسان المفضية حتماً إلى تدمير الذات.

إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مآزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية المجردين قد خاب. مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكُفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل». انتهى مختصرا.

وقد تنبهت طائفة من الفلاسفة والعلماء إلى أن العلم الطبيعي لم يتعامل مع الإنسان بالنظرة التكاملية، وإنما اختزل مكوناته في نظرة مادية جزئية، ومِن أشهر المفكرين الذين اعتنوا بإبراز النقص في النظرة المادية للإنسان المفكر

المصري عبد الوهاب المسيري رحمه الله تعالى، وقد اعتنى بذلك عنايةً خاصة، ونثر نقوداته على النظرة المادية للإنسان في مواضع كثيرة من كتبه، بل وأفرد كتاباً في ذلك وهو «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان».

وفي كتاب «آلام العقل الغربي» لريتشارد تاباس ذكر أن عدداً غير قليل من المراقبين للتطورات العلمية يشعرون بأنّ من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُرَ شؤمٍ ممهِّدةٍ لقلب القيم الإنسانية رأساً على عقب.

وخلاصةُ الأمرِ: أنّه إذا كان أنصار العلم الطبيعي المغالون فيه يقارنون بين حال البشرية بعد النهضة العلمية الحديثة وقبلها، فإنّ لنا تمام الحق أن نقارن بين حال البشرية ـ وخاصةً في المنطقة العربية ـ قبل بعثة النبي ﷺ وبعد بعثته، فالانتقالةُ الإصلاحيةُ الإسلامية الهائلة بفضائها الرحب وسَعتها وشموليّتها لا تُقارَن أبداً بالنهضة العلمية الحديثة التي اختزلت الإنسان في إطارٍ ماديٍّ ضيِّق. وشتان بين المقارنتين، بين مقارنةٍ تختزل الإنسان وتفكّكه، وبين مقارنةٍ تنظر إلى الإنسان نظرةً تكامليةً في كل جوانبها.

وأما التأخُّر الذي نحن فيه الآن فليس هو بسبب الالتزام بتعاليم الإسلام، وإنما سببه البعد عن هذه التعاليم، فليس في الإسلام ما يعارض النهضةَ بالعلم الطبيعي، ولا

التنميةَ التي يمكن أن ترتقي بالإنسان في العمارة والمادة، ولكننا نستمد من الإسلام المعايير الاخلاقية الحاكمة للحضارة المادية، ونستمد منه الجانب الروحي، والغائي، وننهض به بالشمولية والتكامل الذي يحتاجه الإنسان حتى لا ينهض مشوهاً على ساق واحدة.

٤٩

(القضية المنهجية السابعة)
التجديد المتّزن

إن الاتزان والتوسط والاعتدال عند حَمَلة الأفكار التجديدية الهادمة لما قبلها يُعَدّ أمراً صعباً، فإن مواجهة الأفكار البالية التي يتعصب أصحابها لها مع بطلانها في نظر معارضيها وانتهاء صلاحية اعتناقها تدفع المجددين الناقمين على هذه الأوضاع السائدة إلى نوع من المغالاة في أفكارهم الجديدة، وإلى المبالغة في ردة الفعل تُجاه الأقوال والأفكار القديمة، حتى ولو كان شعار هذه الحركات التجديدية تسامحيّاً فإنك ترى في أحداث التاريخ ما يؤكد نسيان هذه الشعارات من قِبَل حَمَلة الأفكار التجديدة في خضم مواجهتهم لما ثاروا عليه من القديم.

ولكنك إذا نظرت إلى الإسلام ـ الذي جاء هادماً لأصول الجاهلية، مستبدلاً إياها بنظام تشريعي واعتقادي

شمولي تام ـ فإنك تجد فيه الاهتمام البالغ باعتدال أتباعه، وبتوجيههم للاتزان، وبإبعادهم عن المبالغة أو الزيادة في الأخذ به، بل في والتوعد والتشديد على من يخالف روح الاعتدال والاتزان كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**إياكم والغلو**»[(١)] وقوله: «**ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**»[(٢)]، وقوله: «**هلك المتنطعون**»[(٣)] وغير ذلك من النصوص الكثيرة.

ومما يزيد هذا الأمر وضوحاً أنه قد وقع ـ بالفعل ـ من بعض الفرحين برسالة الإسلام أول ما ظهرت، أن دفعهم هذا الفرح بالدين الجديد إلى مظاهر من السخط على الدنيا والبعد عنها وحرمان النفس من طيباتها مع الانقطاع للتعبد، وكان هذا بعد ظلمات الوثنية والشرك التي كانت سائدة في الجزيرة العربية.

فكان موقف الرسول ﷺ ـ الذي هو النموذج العملي المطبق لمراد الله في أرضه ـ تجاه هذا الحماس للفكرة الجديدة أنْ كَبَح جماحهم، وبث روح الاعتدال فيهم، ومن أظهر الأمثلة وأصحها على ذلك: حادثة الثلاثة الذين أراد أحدهم أن يعتزل النساء فلا يتزوّج، وقرر الآخر ألّا يأكل اللحم، وهَجر الثالثُ النوم على الفراش، كل ذلك بنية

---

(١) أخرجه النسائي (٣٠٢٣)، وابن ماجه (٣٠٢٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٩).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٧٠).

حسنة، وقصد تعبدي، وإرادة الزهد في الدنيا، وبدافع حماسي لهذه العقيدة الإسلامية التي أنقذتهم من الجاهلية المظلمة، فنجد أن النبيَّ ﷺ وقف أمام حماسهم بقوة مذكراً إياهم بالاعتدال والاتزان وذلك بالسير على سنته واتباعه، فقال: «**أما أنا فأُصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغِب عن سُنَّتي فليس مني**»[1].

(١) أخرجه البخاري (٤٧٧٦)، ومسلم (١٤٠١).

(القضية المنهجية الثامنة)
محاسن الإسلام في الأبواب التي يلج منها المشككون فيه

إذا تأمّلنا في الشبهات المثارة ضد تشريعات الإسلام وأحكامه (العملية) فإننا نجد أنها تمر ـ في الغالب ـ من ثلاثة أبواب: وهي الجهاد والمرأة والحدود، وإذا أمعنّا النظر في كل بابٍ من هذا الأبواب من جهة مقاصدها التشريعية وتفصيلات الأحكام المتعلقة بها فسنجد فيها من الحكمة والحسن والجمال ما يصح لنا أن نفخر به لا أن نواريه ونخجل منه.

ولنأخذ على سبيل المثال ما يتعلق بالجهاد والقتال في الإسلام، فمن المعلوم أنّ أبرز ما يُتّهم به الدين الإسلامي في هذا العصر أنه دينٌ وحشيّ، وأنه دينُ عنف وسفكٍ للدماء، لا دينَ رحمةٍ ورفقٍ وعدل، وأنه لا قوانينَ تضبطُ مُحارِبيه وتدفعُهم إلى التعامل الأخلاقي.

وفي الحقيقة فهذه نظرةٌ ظالمة منقوصة منقوضة، لا ترتبط بتعاليم الإسلام الأصليّة ولا بالنموذج العمليّ الذي كان عليه النبيّ ﷺ، فإن أصحاب هذه الدعاوى يقعون في أحد **إشكالين رئيسين:**

الأول: تحميل الإسلام وزر بعض المنتسبين إليه المخالفين لتعليماته.

الثاني: الاختزال والانتقاء غير الموضوعي من نصوص الوحيين ومن سيرة الرسول ﷺ المتعلقة بالجهاد.

وهؤلاء الطاعنون يؤسّسون نظرتهم التشكيكية - في الغالب - على بعض الممارسات القتاليّة المعاصرة التي يقوم بها أناس من المنتسبين إلى الإسلام، فيطعنون في الإسلام بناء على هذه الأفعال، بينما إذا أردتَ أن تُحاكم هؤلاء الطاعنين إلى ممارساتٍ قتاليّةٍ أخرى متعلقة بالجانب الإلحاديّ أو العلمانيّ أو النصرانيّ أو اليهوديّ فإنهم يرفضون تحميل الإلحاد أو العلمانية أو النصرانية أو اليهودية وزر الجرائم الحربية التي تصدر من بعض المنتسبين إلى هذه الأفكار والديانات، بحجّة أنّ هذه نماذجَ لا تمثلُ الثقافة العلمانية، ولا الفكر الإلحادي، ولا تسامح أديان الكتابيّين!

ونحن نقول: ليس كل من قاتل باسم الإسلام يمثل

الإسلام، وليس كل من رفع سلاحه منتسباً إلى الشريعة فإنه يمثلها حقاً، غير أن الفارق بين المسلمين وبين غيرهم في هذه القضية هو أنّ أول من يُنكر على من يخالف تعاليم الإسلام في القتال هم المسلمون أنفسهم، وأمّا المخالفات القتالية التي تقع من المنتسبين إلى الثقافات والأديان والأفكار الأخرى فإنك لا تجد من الإنكار والتشنيع وتبرئة تلك الأفكار من الممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعض المنتسبين إليها بالقدر الذي نجده عند المسلمين، وإن كان فيهم من يُنصِف فيَنتقد.

ولا شك أن التقييم الحقيقي لقضية الجهاد في الإسلام إنما يكون عبر دراسة أصوله (الكتاب والسُّنَّة) والنظر في الممارسة الجهادية العملية التي قام بها النبي ﷺ، فهذا هو المعيار التام الكامل لتقييم قضية الجهاد في الإسلام، ثم تأتي التجارب القريبة من الزمن النبوي في العهد الراشدي لتمثل أكمل صور الاقتداء بالرسول ﷺ من دون ادعاء العصمة فيها.

وقد أُفرِدَت دراساتٌ في ذكر محاسن الإسلام في الحرب وأخلاق الحرب، منها: كتاب «أخلاق الحرب في السيرة النبوية» لحسن الطيلوش، وهو صادرٌ عن مكتبة الأمة، ومنها كتاب: «أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية» لناصر محمدي محمد جاد، وهو صادرٌ عن دار الميمان، وكِلا

الكتابين فيهما استعراضٌ لأخلاقيّات الحرب في سيرة الرسول ﷺ والقوانينِ الضابطة للمسلم.

وإذا أردنا أن نضرب بعض الأمثلة على هذه القوانين الضابطة لأخلاقيات الحرب في الإسلام فلننظر فيما جاء في احترام العهد مع الكفار والتغليظ في الاعتداء على المعاهَد بما لا نظير له.

فمع أن منع قتل المعاهد موجود في كثير من الثقافات والأديان والقوانين، لكن العجب أن يخاطب النبي ﷺ المسلمين في هذا الباب بأغلى وأعلى ما يطمحون إليه وهو الجنة، فيقول لهم: «**من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة**»[١]، يالله! ما هذا التغليظ الشديد والوعيد المخيف على قتل كافر؟! نعم، إنه العهد واحترام المواثيق في الإسلام حرباً وسلماً.

ومن أعجب ما جاء في احترام المواثيق في الحرب الإسلامية: ما جاء في «صحيح مسلم» أنّ حذيفة رضي الله عنه وهو في طريقه إلى المدينة تعرّض له ولأبيه المشركون وحبسوهم ثم أطلقوهم شريطة ألّا يُشاركوا في الحرب مع الرسول ﷺ، فوافقوا؛ لينجوا من الأسر، وهم في حالٍ أشبه ما تكون بالإكراه، فلمّا رجعوا إلى النبيّ ﷺ وجداه في التجهيز

(١) أخرجه البخاري (٣١٦٦).

لمعركة بدر، فلما أرادا أن يخرجا معه وأخبراه الخبر قال عليه الصلاة والسلام: «**انصرفا، نفي بعهدهم ونستعينُ الله عليهم**»[1] ولم يُخرِجهما معه، فهذا كان سبب عدم حضور حذيفة لمعركة بدر وهو من أصحاب رسول الله ﷺ المُقدَمين.

فالمحافظةُ على العهد مع كل هذه المعطيات لا تجدها إلا في الإسلام.

وهكذا الحال إذا نظرنا في البابين الآخرين (المرأة والحدود) فإننا نجد فيهما من المحاسن والحكم ما يغفل عنه الطاعنون أو يكتمونه.

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٨٧).

الخاتمة

إنّ أمر الإسلام أعظم من أن تُبَيَّن محاسنُه وخصائصُه في مثل هذه العُجالة، غير أني أسأل الله ﷻ أن يبارك في هذه المادة، وأن يغفر لي التقصير والزلل في النيّةِ والقولِ والعمل، وصلِّ اللَّهُمَّ ربنا وبارك وسلِّم على عبدك ورسولك وخير خلقك محمد بن عبد الله.





ملحق

معجم مصطلحات المستوى الأول





معجم مصطلحات المستوى الأول

المصطلح	توضيحه	رقم الصفحة
الإبستمولوجيا	فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها.	١١٢
الأزل	الأزل هو الماضي الذي لا بداية له وعكسه الأبد وهو المستقبل الذي لا نهاية له.	٢٢٨
الالكترونات	جسيمات مادية صغيرة جدًا، تدور في أغلفة (مدارات) حول نواة الذرة، وتحمل شحنة سالبة. لم يتمكن العلماء من رصدها مباشرة عن طريق الحس، وإنما اعتمدوا في ذلك على آثارها الملاحظة في بعض التجارب العلمية.	٧٦
الانتخاب الطبيعي	«عند (داروين) نتيجة آلية للتنازع الحيوي الذي يؤدي إلى بقاء الأقوى؛ والأصلح والأحذق».	٩٠
الأنثروبولوجيا	بالمعنى العام: الأنثروبولوجيا هي علم وصفي للإنسان، ولذا تُترجم (علم الإنسان) ويمكن تعريفها اصطلاحاً بأنها: علم من العلوم الإنسانية تهتم بدراسة الإنسان من حيث قيمه (الجمالية، الدينية، الأخلاقية، الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية) ومكتسباته الثقافية.	٨٩
الأنطولوجيا	الأنطولوجيا (مبحث الوجود): هو فرع من الميتافيزيقا، وهو أحد مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة [وهي: الأبستمولوجيا–مبحث المعرفة، والأنطولوجيا–مبحث الوجود، والأكسيولوجيا –مبحث القيم]، وهو يبحث في حقيقة الوجود وصفاته بإطلاق من حيث هو، مجرداً عن كل تعيين أو تحديد، ويترك البحث في الوجود من نواحيه المختلفة ودراسة ظواهر جزئية فيه للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.	١١٢
الانفجار العظيم	نظرية يتبنّاها كل أعلام علم الكونيات اليوم، وتنص على أن كوننا قد بدأ بانفجار عظيم حدث منذ قرابة ١٤ بليون سنة، وبهذا الانفجار ظهر المكان ومعه الزّمان.	٥١
الانقلاب الإقراري	هو أن ينكر المرء إمكان حدوث شيء، مع إقراره بإمكان حدوث ما هو أعظم منه في الوجود والحقيقة. كأن ينكر الربوبي إمكان النبوة من جهة القدرة، مع إيمانه بأن الله هو خالق الكون ومبدعه وأنه متصف بالكمالات.	١٤١
البراغماتية	اسم مشتق من اللفظ اليوناني براغما: Pragma	٩٧، ١١١.

	ومعناه العمل، ويُترجم المصطلح عربياً بـ(النفعية/الأدائية). وهو مذهب فلسفي يقرر أن الأفكار والحقيقة لا يمكن معرفتها وتبريرها إلا بأثرها السلوكي، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة حال التطبيق، والفكرة الواحدة تكون صحيحة وحقة حين تنجح في مكان وزمان معين، وتكون خاطئة حين تفشل في مكان وزمان آخر. فتكون الحقيقة والقيم الأخلاقية –بذلك– نسبية متغيرة بحسب ما تعود به من فائدة مادية. رموزها: تشارلز بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي.	
البروتونات	هي جسيمات مشحونة بشحنة موجبة توجد في نواة الذرة، وتكسبها شحنتها الموجبة. لم يتمكن العلماء من إثبات وجودها بالحس المباشر، واستندوا في إثباتها إلى آثارها الملحوظة في بعض التجارب العلمية.	٧٦
البيولوجيا	علم الموجودات الحية بوجه عام ، ومن حيث الموضوع هو علم الحيوان وعلم النبات.	٧٦
التابوهات	جمع تابو، وهو مصطلح اشتهر باستعماله عالم النفس سيغموند فرويد، ويشير إلى الأمور التي تكون محرمة ومحظورة بدون وعي أو تعليل واضح، فتخرج بذلك الأمور المحظورة على أساس ديني أو بضرورة أخلاقية معللة.	١١٨
التسلسل	ترتيب أمور غير متناهية بعضها على بعض. وسمي بذلك أخذاً من السلسلة؛ إذ هي تقبل زيادة الحِلَق إلى ما لا نهاية.	١٢، ١٤، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٨٢، ١١٣.
التلازم	التلازم بين الأمرين: كون أحدهما مقتضياً الآخر في الحكم، بحيث لو رُفع أحدهما لارتفع الآخر، والأول يسمى بالملزوم، والثاني يسمى باللازم.	١٥٥، ١٥٦.
التوافقية	التوافقية أو الانسجامية في الفلسفة هي الاعتقاد بأن حرية الإرادة والحتمية هما فكرتان متوافقتان، وأنه من الممكن الاعتقاد بالمبدئين من دون إحداث أي تناقض منطقي.	١٣٠
الجبرية	فرقة تقول بالجبر، بمعنى أن العباد مجبورون على أعمالهم، وأن الله يخلقها على الحقيقة ولا دور لهم فيها، وإنما تضاف إليهم على سبيل المجاز.	١٢
الجزئية الموجبة	مصطلح منطقي: وهي ما كان الحكم فيها بثبوت المحمول (المحكوم به) لبعض أفراد الموضوع (المحكوم عليه)، مثل: بعض الطائر أبيض. وتنقضها الكلية السالبة؛ نحو: لا شيء من الفرس بطائر.	١٧٢
الجواهر	مصطلحان كلاميان، فالجوهر هو ما كان قائماً بنفسه كالجسم مثلاً،	٤٨

والأعراض (الجوهر والعرض)	والعَرَض هو ما كان قائماً بغيره كاللون والرائحة لهذا الجسم.	
الجين الأناني	الجين الأناني هو اسم كتاب للملحد ريتشارد دوكنز، طرح فيه نظرية مؤدّاها: أنه كلما تشابه فردين من الناحية الجينية، كلما لوحظت زيادة السلوك الإيثاري بينهما. وهي محاولة للتوفيق بين النظرية الداروينية القائمة على الصراع وأن البقاء للأصلح، وبين مظاهر الإيثار التي نراها عند الكائنات الحية.	١٢٣
الجيولوجيا	هو العلم الذي يختص بدراسة الأرض وكل ما له علاقة بها (مكوناتها، حركاتها، تاريخها، ظواهرها، ثرواتها)	٧٦
الحادث	هو ما كان معدوماً ثم صار موجوداً.	٤١، ٤٣، ٤٤.
الدور	وهو نوعان: النوع الأول: الدور القبلي: وهو أن يكون الشيء محتاجاً إلى شيء آخر ويكون ذلك الشيء الآخر محتاجاً إلى من احتاج إليه. أو يقال : أن يكون (أ) فاعلا لـ (ب) ، و(ب) فاعلا لـ (أ). مثل: أن يقع زيد وعمرو في البحر، فيكون زيد محتاجا إلى عمرو في نجاته، وعمرو محتاجا إلى زيد في نجاته. وهذا الدور لا يمكن أن يتحقق في الواقع، فزيد لا يمكن أن ينقذ عمروا وعمرو لا يمكن أن ينقذ زيدا. النوع الثاني: الدور المعي: ومعناه: ألا يكون هذا إلا مع هذا وهذا مع هذا. أو يقال: هو ألا يكون (أ) ألا مع (ب)، وألا يكون (ب) إلا مع (أ). ومثال ذلك: أن الأبوّة لا تكون إلا مع البنوّة والبنوّة لا تكون إلا مع الأبوّة.	٩٤
الدين الربوبي	الدين الربوبي/الدين الطبيعي: هو الدين الكلي، العالمي، الذي يمكن التوصل إلى مبادئه الأساسية البسيطة من خلال العقل البشري. ولذا ينكر الربوبيون الوحي والنبوات بدعوى أن لا حاجة لها.	١٤١
السفسطة	هي قياس مركب من الوهميات الغرض منه إفحام الخصم أو إسكاته، ويطلق لفظ السفسطائية على فرقة ينكرون حجية الحس والبداهة.	٢٠
السوسيولوجيا	علم الاجتماع	٨٨
العرفانية	العرفانية أو الغنوصية: هي كلمة مشتقة من عبارة «معرفة» اليونانية. وهو مصطلح يشير إجمالاً إلى أن المعرفة محلّها الاستبصار النفسي (الكشف أو الإلهام) لا النظر العقلي، وأن الإنسان ثنائية متصارعة، جسد نزّاعٌ إلى	١٠

	السفول، وروح أسيرة تتطلب السمو والعلو.	
العلة التامة	السبب التام "العلة التامة": وهو السبب الذي يتصف بكل ما يؤدي إلى حدوث أثره في الواقع، ولا يمكن أن يتخلف عنه أثره ومعلوله، فكل سبب تام فإنه سيقع مسببه وأثره ولا بد. ويمثلون لذلك بالخاتم في إصبع اليد، فإذا تحركت اليد اقتضى ذلك تحرك الخاتم لزوماً.	
العلة الغائية	وهي الغرض والهدف الذي وُجِد من أجله الشيء، كالغرض الذي بني من أجله البيت.	
العلة الفاعلة	وهي ما يؤثر في وجود الشيء وتشكله؛ كالبنَّاء الذي يبني البيت.	
العلم التجريبي	هو العلم المتخصص بدراسة الظواهر الممكن اختبارها بالتجارب المعملية فقط ولا يتعداها إلى ما دون ذلك، وهو كما يقول الدكتور عبد الله الشهري " في المحاضرة الأولى من محاضرات مقدمات في فلسفة العلم ": نشاط نظري عملي منهجي للكشف عن خواص وعلاقات العالم المادي واستغلالها عند المقدرة.	٤٩
العلموية	الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية التي تسير حياته، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة أو الأنظمة مع وجود العلم، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا يعتمدون عليها.	٩٨
القديم	لغة: ما مضى على وجوده زَمنٌ طويلٌ. ويقصد به عند علماء الكلام: الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء؛ ولذا يطلقونه على الله –وهو ليس اسماً من أسماء الله ولا صفة من صفاته، وإن قيل بجواز الإخبار به لكون باب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات–.	١٤
الكلية السالبة	مصطلح منطقي: وهي سلب حكم المحمول (المحكوم به) عن جميع افراد الموضوع (المحكوم عليه)؛ نحو: لا أحد من الطلاب سينجح. ونقيضها هي: الجزئية الموجبة؛ نحو: بعض الطلاب سينجحون؛ لاستلزام صدق إحدى القضيتين وكذب الأخرى.	١٧٢
اللاهوت	اللفظ الإفرنجي Theology : بمعنى علم مكون من مقطعين يونانيين: theos : بمعنى الله،	٢٧

	logos : بمعنى علم. ومعناهما الحرفي: علم الإله. وهو علم متعلق بدراسة حقيقة الإله أو الأمور الإلهية. وهو في أوسع معانيه فرع من الفلسفة، ولكن معناه الشائع أنه تنظير لدين معين فيقال: لاهوت مسيحي أو يهودي آلخ.	
المدرسة العبثية	هي مدرسة أدبية تدعي استحالة تقديم تبرير ذي معنى لوجود الإنسان ولوجود الأشياء عموماً. والعبثية نشأت كمذهب فكري انبثق عن (الحركة الوجودية)	١١١
المدرسة الكلامية	المدرسة الكلامية: هي مدرسة علم الكلام، وهو علم الاعتقاد الذي يكتسب بالأدلة العقلية –بزعمهم-. وهو مما أحدثه المتكلمون في أصول الدين من إثبات العقائد بطرق استمدوا أكثرها من الفلسفة اليونانية، وجعلوها حَكَماً على دلالات الكتاب والسنة. وذمه السلف لخوضه في أمور الاعتقاد بمادة أجنبية عن الشرع؛ فجنح بأهله.	٤٨
المدلول	هو الشيء الذي يدل عليه الدليل، والعلاقة بينهما تسمى دلالة. كقولهم: الأثر يدل على البعير. فالأثر هنا هو الدليل، ووجود البعير هو المدلول.	٩١
المغالطة المنطقية	هي دعوى غير صحيحة لكونها مبنية على مقدمات غير صحيحة، أُريدَ بها اللبس على الآخرين؛ للوصول إلى نتيجة خاطئة، وقد تكون المقدمات سليمة لكن الاستنتاج خاطئ.	١٤١
الممكن العقلي	هو ما لم يكن وجوده أو عدمه ضروريا في العقل	
الميتافيزيقيا	هي كلمة يونانية مكونة من مقطعين: (ميتا) بمعنى (بعد/ما وراء)، و(فيزيقا) بمعنى الطبيعة، فترجمتها الحرفية (علم ما وراء الطبيعة). وأحد تعريفاتها: أنها تُعنى بكل ما هو مغيب أو غير مدرك بالحواس أو التجربة.	٢٩
النقيضان	النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً، مثل: الوجود والعدم والليل والنهار والحركة والسكون، فلا يمكن أن يوصف أمر معين أنه موجود ومعدوم في الوقت نفسه، فلابد من وجود أحدهما دون الآخر، ولا يمكن رفعهما معا، فلا يكون الشيء الواحد لا موجوداً ولا معدوماً في نفس الوقت.	٨٩
النيترونات	هي جسيمات غير مشحونة توجد في نواة الذرة، وكتلتها تعادل كتلة البروتونات تقريبًا. لم يتمكن العلماء من إثبات وجودها بالحس المباشر، واستندوا في الاستدلال على وجودها إلى بعض آثارها.	٧٦
الوجود الممكن	الوجود هو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي. وبناء على هذا فالوجود قسمان: وجود خارجي وهو عبارة عن كون الأشياء في الأعيان، ووجود ذهني وهو عبارة عن	١٨، ١٢٨.

	كون الأشياء في الأذهان. أما (الوجود الممكن): فيطلق باعتبار أن الأشياء –ما عدا الله سبحانه– قابلة للوجود والعدم، فإن خلقها الله وُجدت، وإن لم يخلقها لم توجد.	
الإنسانية (الهيومانية)	أول ظهور للمصطلح كان في عصر النهضة (القرن السادس عشر) وأطلق على حركة توجهت للدراسات الإنسانية الأدبية، وسعت لإحياء التراث اليوناني والروماني. ثم تبلور المصطلح بعد ذلك حتى صار يشير لحركة أوضح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة، والجمود، وسبيل أنصارها تحطيم قيود العصر الوسيط. من هنا نرى أنها تمثل تمركز الإنسان حول ذاته مع زعمه الاستغناء بالعقل بعيدا عن أي مرجعية دينية متعالية.	١١٢
ثابت بلانك	هو ثابت فيزيائي يستخدم لوصف الكوانتا، والتي تصف سلوك الجزيئات والموجات على المقياس الذري. قدّم الثابت العالم الألماني ماكس بلانك عام ١٩٠٠ م.	٧٠
جيوكيميائية (الجيوكيمياء)	هي دراسة المكونات والبنيات وجوانب فيزيائية أخرى للأرض. كذلك دراسة توزيع العناصر الكيميائية في الصخور والمعادن، وحركتها في التربة والأنظمة المائية.	٥١
فيزياء الكم	فرع من فروع الفيزياء متعلق بدراسة الظواهر المتناهية الصغر لعالم الذرة وما دونه	٧٨
قانون الديناميكا الحرارية الثاني	قانون كوني يعبَّر عنه بصيغ مختلفة، من أهمّها أنّ الحرارة في عالم مغلق تنتقل دائمًا من الأعلى إلى الأدنى، مما يعني أن العالم يتجه حتمًا نحو لحظة تتساوى فيها درجات الحرارة لجميع الموجودات وعندها تنعدم الحياة.	٥٠
قانون السببية	السببية هي العلاقة الثابتة بين السبب والمسبب، وهي مبدأ عقلي أساسه أن لكل ظاهرة سبباً يُحدِثها، فهو مبدأ قائم على العلاقة التي تجمع بين السبب والمسبب.	٩٧
ميكانيزمات (ميكانيكيات الداروينية	هي الآليات التي تفترض النظرية الداروينية أنها تقف خلف تطور الكائنات.	٩٧

تمَّ بحمد الله وتوفيقه



www.almohawer.com

